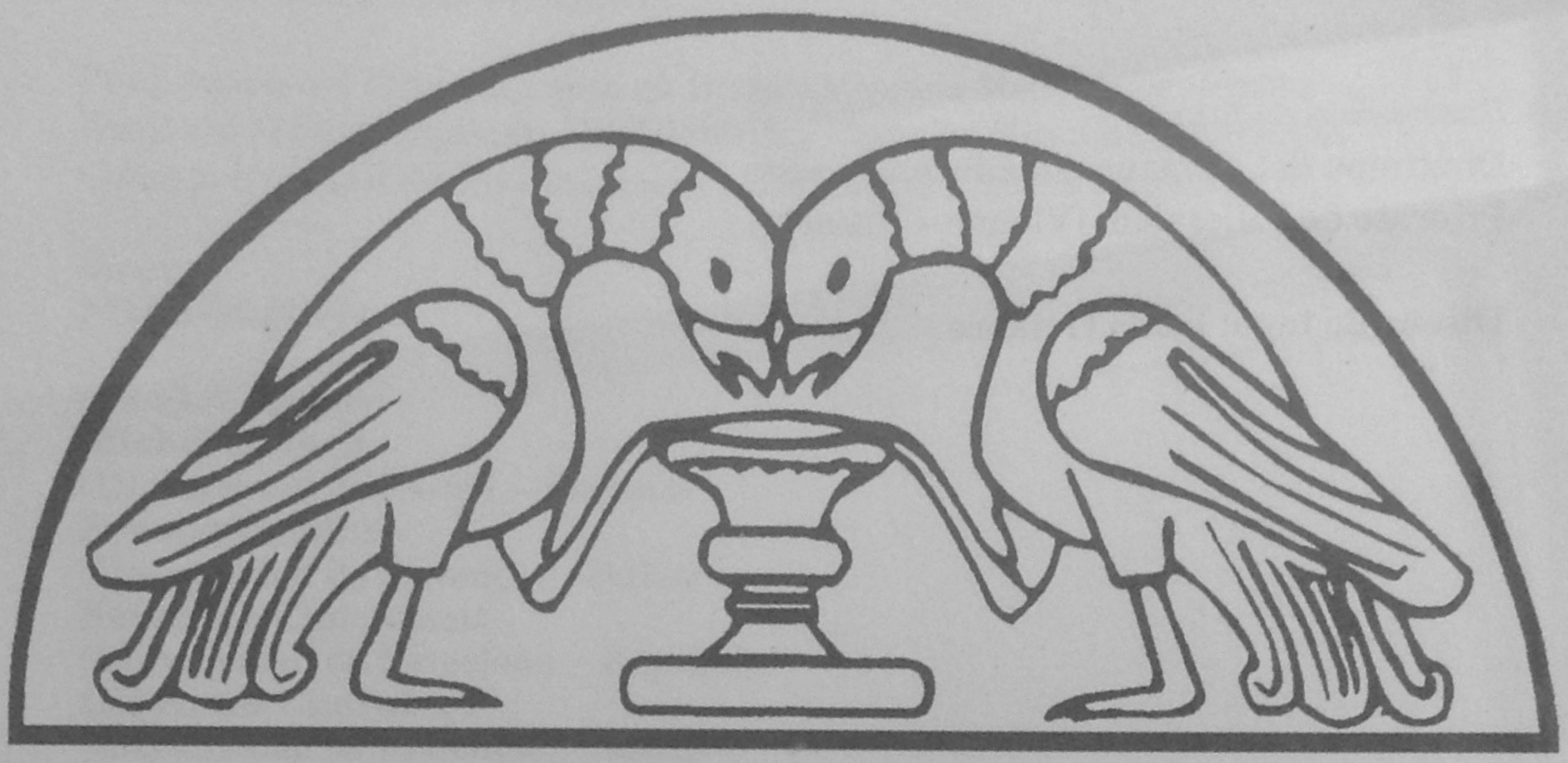
ISSN 0522-3084

TEMAS MEDIEVALES

10

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
2000-2001



TEMAS MEDIEVALES

10

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS

Buenos Aires, 2000-2001

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

Temas Medievales se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.

El presente volumen ha sido parcialmente financiado por los autores de los trabajos.

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I – Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia – Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona – España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia – Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo – Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París – Sorbonne – Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova – Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. – Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. – Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)

Directora del Instituto: Dra. Perla Fuscaldo
Vicedirector: Dr. Ariel Guiance
Jefe de Departamento: Dr. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Saavedra 15 - 5° piso – (1083) Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-11) 4953-2042
primed@conicet.gov.ar

© Los autores

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

Esta edición se terminó de imprimir en
agosto de 2001 en Gráfica Laf S.R.L.
Loyola 1654 - (1414) Capital Federal

INTERCAMBIOS Y CONTACTOS CULTURALES

PATRONES EXEGÉTICOS EN LA HAGIOGRAFÍA TARDOANTIGUA. CONVERGENCIA DE MODELOS PROFÉTICOS EN LA *HISTORIA RELIGIOSA* Y EL *COMENTARIUM IN DANIELEM* DE TEODORETO DE CIRROS

HÉCTOR FRANCISCO
(DIMED – CONICET)

Introducción

Teodoreto de Cirros ha sido uno de los escritores centrales para nuestra comprensión del clima intelectual del siglo V d.C. en el Imperio romano oriental. Esta centralidad se debe a su papel protagónico en las disputas cristológicas entre los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451). Su importancia también radica en la amplitud de su producción (la teología, la polémica, la exégesis y la historia), que nos revela al obispo y al hombre público[1]. Pero la lectura de sus obras ha sido parcializada. ¿Qué relación guardan sus escritos exegéticos e históricos? ¿Qué conexiones podemos establecer entre el historiador de la Iglesia, el biógrafo de santos y el comentador de la Biblia? Este trabajo intentará probar que dichas conexio-

---

[1] La copiosa obra de Teodoreto de Cirros apenas ha sido traducida a lenguas modernas. Además de los trabajos citados en este artículo, son dignos de mención su correspondencia editada y traducida al francés por I. AZEMA, *Correspondance*, París, 1955-65 (Sources Chrétiennes 49, 98 y 111) y su polémico tratado *Graecarum affectionum curatio* (ed. Pierre Canivet), París, 1958 (Sources Chrétiennes, 57). Entre las obras exegéticas, cabe citar *Commentaire sur Isaie* (ed. Jean Guinot), París, 1995 (Sources Chrétiennes, 276). Por otra parte, no hay un estudio pormenorizado de la producción literaria de este sirio helenizado. El artículo de G. BARDY, "Theodoret", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1946, vol. XV, cols. 299-326 ofrece un panorama sumario. Las dos obras monumentales de Pierre CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, París, 1958 y *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, París, Beauchesne, 1977 (Théologie historique, 42) son introducciones a la lectura de la historia religiosa. Para un panorama de su exégesis véase Jean N. GUINOT, *La exégèse de Théodoret de Cyr*, París, Beauchesne, 1995 (Théologie historique, 100).

nes pueden establecerse, ya que están expresadas en un vocabulario que recorre tanto sus obras históricas como sus comentarios bíblicos y que establecen un vínculo directo entre los dos grandes núcleos temáticos que definen la obra del obispo de Cirros: una cristología ascética (definida por sus detractores como nestoriana) y un modelo exegético que conecta la historia bíblica con su propia narrativa histórica a través de paradigmas adaptados de dicha historia bíblica.

Para probar esto, en primer lugar ubicaremos brevemente la figura de Teodoreto dentro de los debates exegéticos de los siglos IV y V, para dar paso a su dimensión como historiador. Luego, analizaremos el papel de la profecía en la construcción de una tipología que enlaza la figura bíblica de los profetas con la de los santos contemporáneos al autor, en la búsqueda de un modelo ascético acorde a sus expectativas teológicas. Por último, analizaremos el vocabulario que define el fenómeno profético en su comentario al libro de Daniel para definir un modelo de profecía asociado a las virtudes ascéticas.

Teodoreto exégeta, Teodoreto historiador

En los últimos años, ha crecido el interés por el estudio de la obra del obispo de Cirros. Los trabajos dedicados a su labor han seguido caminos paralelos, enfatizando distintos aspectos de su carrera intelectual. Por una parte, algunos autores se han interesado en el teólogo y el exégeta, poniendo especial atención en sus vínculos intelectuales con la escuela antioquena. Estos han señalando no tanto aquello que lo une con Teodoro de Mopsuestia, Diódoro de Tarso, Juan Crisóstomo y Nestorio sino aquellos rasgos distintivos de su exégesis. Este impulso en el estudio de los trabajos exegéticos de Teodoreto es consecuencia del renovado interés de los *scholars* en la exégesis antioquena, sus métodos y las causas de su fracaso en imponerse al alegorismo alejandrino[2].

---

[2] BARDY, *op. cit.*, col. 311; Glenn COPE, *An Analysis of the heresiological method of Theodoret of Cyrus in the Haereticarum Fabularum Compendium*, Ph.D U.M.I., 1990; Jean GUINOT, "L'exégèse de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: un lieu de conflit ou de convérgence?", *Cassiodorus*, 4 (1998), 47-82; *idem*, "La Christologie de Theòdoret de Cyr dans son commentaire sur le Cantique", *Vigiliae Christianae*, 39 (1985), 256-272; Robert HILL, "Theodoret, commentator on the psalms", *Efemerides Theologicae Lovanienses*, 76 (2000), 88-104; Derek KRUEGER, "Typological figuration in Theodoret of Cyrrhus Religious History and the art of postbiblical Narrative", *Journal of Early Christian Studies*, 5:3 (1998), 393-419; Thomas McCULLOGH, *Theodoret of Cyrus as Biblical interpreter and the presence of judaism in Later Roman Syria*, Ph. Diss. Notre Dame University, 1984; *idem*, "A

La base de la exégesis antioquena es el estudio histórico-filológico del Antiguo Testamento. Los pocos testimonios que sobreviven de Diódoro y Teodoro nos muestran la preocupación de éstos en establecer el contexto histórico en el que los libros del AT fueron escritos y, a partir de éste, realizar un análisis filológico que establezca el significado de cada párrafo. Para eso, cada libro es interpretado sobre la base de una situación histórica particular y ésta debe estar dentro de los límites del AT. El presupuesto que subyace al método exegético antioqueno es que la Biblia tiene un único significado (literal) que está unido al contexto histórico del autor y, por lo tanto, es imposible encontrar más de un sentido, tal como proponía Orígenes. Resulta obvio, como afirma John O'Keefe[3], que en su lucha contra el alegorismo alejandrino (que dejaba en segundo plano la historicidad del relato bíblico), la exégesis antioquena era metodológicamente restrictiva y teológicamente débil ya que tendía a cortar los lazos que unían AT y NT y así debilitaba la Biblia para funcionar como texto cristiano. Esta debilidad deriva de la falta de una "figuración vertical"[4] entre el relato bíblico y la vida del lector/oyente y, por lo tanto, ha sido la base de su rechazo por la tradición cristiana posterior[5].

Los mismos críticos modernos de la exégesis antioquena han subrayado los elementos que separan a Teodoreto de la tradición antioquena. Este, consciente de la debilidad de sus predecesores, había rechazado las interpretaciones más radicales, acercándose a la metodología ciriliana en una

---

Christianity for an age of Crisis: Theodoret of the Cyrus *Commentary on Daniel*", en Jacob NEUSNER, Ernest S. FRIEDRICHS y A. J. LEVINE (eds.), *Religious Writings and Religious Systems: Systemic Analisys of Holy Books*, Atlanta, 1989, pp. 2-16; Silke-Petra BERGJIAN, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus. Aspekte der Altkirchlichen Trinitätslehre,* Berlín, 1994.

[3] John O'KEEFE, "*A Letter that Killeth*": Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms", *Journal of Early Christian Studies*, 8:1 (2000), 83-104.

[4] Es decir, la capacidad del texto bíblico de entrelazar eventos en distintos momentos históricos. En este sentido, el relato del cruce del Mar Rojo por Moisés y el pueblo de Israel es interpretado por Orígenes como una alegoría del bautismo cristiano. En contraposición, la exégesis antioquena, preocupada por preservar la historicidad del relato, enfatiza el contexto histórico sobre su valor simbólico, desconectando el AT de su lector contemporáneo. Véase Eric AUERBACH, *Mimesis: The representation of reality in Western Literature*, Princeton, 1953, p. 73.

[5] "....I suggest that Antiochene exegetes inherited both classical grammatical practice and the resistance to vertical figuration that went with it. They were willing to use figural language horizontally in order to press a wayward text into the familiar construct of the Chronicle, but they rejected almost all forms of vertical or theological, figuration", O'KEEFE, *op. cit.*, p. 95.

suerte de síntesis teológica que transitaba entre la tipología y el literalismo, aceptando cierta integración vertical[6].

Más frecuentadas, pero estudiadas con menos detenimiento, son sus obras históricas. En este campo, su producción ha sido poco valorada y se ha destacado (injustamente) su falta de originalidad y su dependencia estilística y temática con respecto a otros autores del período. La primera de ellas es la *Historia Religiosa* (desde ahora *HR*[7]) compuesta entre los años 444-445 d.C. Esta colección está integrada por una treintena de biografías de variable extensión recopiladas, en su mayoría, de las tradiciones orales circulantes entre los monjes y, en otros casos, de su propia experiencia, abarcando un espacio geográfico que alcanza desde la ribera oriental del Tigris hasta los montes del Líbano en Siria, por lo cual resulta nuestro mayor testimonio sobre el fenómeno monástico en Siria y alta Mesopotamia. Sin embargo, debemos resaltar más que su valor descriptivo, su valor prescriptivo. La *HR* no es una mera descripción de las excéntricas tendencias ascéticas; más bien es la reconstrucción helenística de una tradición ascética expresada en una literatura de lengua aramea que es incorporada (previa domesticación) a la Iglesia imperial. Su segundo trabajo histórico es una *Historia Eclesiástica* (*HE*[8]) en la que el autor aspira a completar la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesárea, cuya línea cronológica retoma llegando hasta el año 428 d.C. y se transforma en una verdadera historia de la controversia arriana[9]. En ambos textos, subyace una filosofía de la Historia que une la historia contemporánea con los relatos bíblicos con el objetivo de resaltar el plan divino en el triunfo definitivo de la Iglesia.

Aunque la *HE* hace breves menciones de algunos santos, su composición es posterior a la *HR* y duplica varios de sus relatos. Por lo tanto, privilegiaremos la *HR* como centro de análisis. En el próximo apartado nos ocuparemos de la caracterización de los poderes proféticos de los santos descriptos en la *HR* como mecanismos puestos en funcionamiento para conectar la historia bíblica con la historia contemporánea. Esta conexión se produce a través de la asociación de las virtudes proféticas con la práctica ascética.

---

[6] GUINOT, *L'exégèse de Cyrille...*

[7] TEODORETO de CIRROS, *Historia Religiosa*, PG LXXXII, col. 1283-1496. Ed. y trad. al francés de Pierre Canivet y Alice Leroy-Molinghen, *L'histoire des moines de syrie*, París, 1977-79 (Sources Chrétiennes, 234-257).

[8] TEODORETO de CIRROS, *Ecclesiastical History* (ed. y trad. de Blomfield Jackson), Michigan, 1892.

[9] Glenn F. CHESNUT, *The first Christian Histories*, París, Beauchesne, 1976, pp. 200-206.

Las profecías en la *Historia Religiosa*

Los fenómenos sensoriales pertenecen, en la hagiografía, a la lucha psíquica del Hombre Santo contra los poderes del mal y constituyen uno de los elementos distintivos de la santidad. Por esta razón, forman parte de los *topoi* tradicionales de la literatura hagiográfica. Su carácter convencional se expresa en la recurrencia de imágenes y motivos pero, por otra parte, proveen modelos prescriptivos para su correcta interpretación[10]. Esta se apoya en un complejo simbolismo que permite al receptor discernir el origen de los sueños. El contexto predominante de estas apariciones es la lucha por la rectitud en la vida ascética, la corrección o la tentación. Pero un gran número de estas situaciones se refiere a la interpretación del futuro, en particular la cercanía de la muerte, el castigo a herejes y paganos o la proximidad de desastres naturales[11].

Pierre Canivet ha resaltado la relativa escasez de fenómenos sensoriales y proféticos en la *HR*[12]. Mientras que las visiones demoníacas (en las que el santo se enfrenta a las tentaciones) son dominantes, los sueños y visiones proféticas son escasos y están presentados no sin cierta tensión por parte del autor. Sólo se cuentan cinco episodios de fenómenos proféticos, todos ellos circunscriptos a las cuatro figuras principales del ascetismo sirio: Julián Saba[13], Macedonio[14], Simeón el estilita[15] y Jacobo de Cirros[16]. Dos de ellos tienen rasgos autobiográficos mientras que, en los otros dos casos, recurre a testimonios indirectos, tal como lo denotan las marcas textuales[17]. Pero, en todos los ejemplos, se encuentran en juego los mismos temas: la vocación ascética, la autoridad de la Iglesia y su lucha contra herejes y paganos.

Por desgracia, podemos extraer poca información de los tres primeros testimonios, ya que el autor es deliberadamente parco en la narración. Si

---

[10] En los siglos VIII y IX, se desarrolló en el mundo bizantino la literatura onerocrítica a partir de las características simbólicas de los sueños. Véase Margaret KENNY, "Distinguishing between dreams and visions in ninth-century hagiography", *Gouden Hoorn*, vol. 4, issue 1 (1996).

[11] Derwas CHITTY, *The desert a city*, Nueva York, 1995; John BINNS, *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine*, Oxford, 1993, pp. 314-631.

[12] CANIVET, "Le monachisme...", p. 83.

[13] *HR*, II.

[14] *Ibídem*, XIII.

[15] *Ibídem*, XXVI.

[16] *Ibídem*, XXI.

[17] "Se dice..., él dijo...".

embargo, hay algunos elementos que nos permiten adelantar determinadas afirmaciones. Por ejemplo, Julián Saba[18] es el primer santo de la colección en ser dotado con poderes proféticos. El episodio, que se encuentra duplicado en la *HE*[19], tiene color político ya que se desarrolla durante la campaña pérsica del emperador neopagano Juliano (361-363). En el instante de la muerte del emperador impío, el santo de Edesa escucha una voz que le da preconocimiento (*prognôsis*) de su muerte diciéndole: "que el abominable y obsceno cerdo había desaparecido"[20].

Los siguientes episodios tienen por protagonista al asceta Macedonio. En el primero, el santo anuncia a un magistrado la llegada de aprovisionamientos largamente esperados[21]. El segundo es de evidente tono autobiográfico: el santo anuncia a la madre del autor el nacimiento de su único hijo. Más adelante, durante el embarazo, la mujer fue aquejada por una enfermedad por lo cual se dirige, a través de un mensajero, a *su nuevo Eliseo*[22], quien le asegura que conoce la razón de su venida "porque, durante la noche (*núktôr*), el Señor le había revelado la enfermedad y la cura"[23].

Si bien el autor no abunda, en ninguna de las dos biografías, sobre la forma en que los santos acceden a su conocimiento del futuro, hay dos detalles que nos permiten concluir sobre la importancia del contexto de producción de la profecía. En ambos casos, dicho contexto es, precisamente, ese productor de la profecía, tanto la plegaria (Julián), como la noche (Macedonio). Esta contextualización de la profecía no es ingenua sino que persigue la legitimación de la práctica profética a través de la aplicación de *topoi* recurrentes de la hagiografía: la plegaria y la noche.

Los otros dos santos a los que Teodoreto confiere poderes proféticos son las figuras excluyentes del ascetismo sirio, Simeón el estilita y Jacobo de Cirros. Para ambas biografías, Teodoreto utiliza material de primera mano proveniente de los mismos ascetas y de su experiencia personal. En el capítulo XXVI, Simeón el estilita relata al autor el inicio de su vocación ascética, que es fruto de un sueño provocado por una prolongada oración. Simeón es presa de "un dulce sueño" (*húpnon... glukún*) en el que recibe una visión onírica (*ónar*)[24]. En otra oportunidad, Teodoreto describe el

---

[18] *HR* II, 14.

[19] *HE* III, 19.

[20] *HR* II, 14, 6-7.

[21] *HR* XIII, 15.

[22] "Tón néon autês Elissaîon", *HR* XIII, 17, 2-3. En esta referencia bíblica a 4 Reyes 4, 11-17, el santo asocia con el profeta.

[23] *HR* XIII, 17, 7-8.

[24] *HR* XXVI, 3, 8.

poder profético de Simeón quien predice una plaga de langostas y la consecuente hambruna en la región[25]. En este caso, el autor se limita a narrar una visión que "había contemplado" (*tetheâsthai*) sin explicar ni la naturaleza ni el origen de esa visión.

En la vida de Simeón encontramos algunos de los tópicos más frecuentes de la hagiografía: un intermediario desconocido (¿Jesucristo?), una acción sin sentido (el cavar una fosa) que sólo adquiere significado mediante la intervención del desconocido. Lo sorprendente es el vocabulario empleado. En primer lugar, el dulzor de las imágenes oníricas es signo de su origen divino. Esta tradición de discernimiento de los sueños, que se remonta a Homero[26], fue adaptada a un contexto cristiano por varios autores, entre ellos Doroteo de Gaza en el siglo V[27]. Según éste, el discernimiento de los sueños, a partir de sus cualidades simbólicas (en este caso, el dulzor), garantiza el origen divino de los mismos a través de la inspiración pneumática. Sin embargo, Teodoreto no hace ninguna mención de esta inspiración[28]. En este caso es la práctica y no la cualidad simbólica del sueño lo que permite discernir su origen divino.

Por último, la biografía de Jacobo de Cirros nos aporta el testimonio más completo sobre la práctica ascética. El valor de dicho testimonio se debe al carácter autobiográfico de la narración, en la que el escritor abandona su característico tono prudente para garantizar el relato con su testimonio personal. Estas visiones se relacionan con la autoridad del obispo mismo y muestran al hombre santo resolviendo situaciones conflictivas a través de su dote de visionario. El episodio comienza con una visión del mismo obispo. Este se encuentra en una campaña dirigida contra los marcionitas, que controlan algunas aldeas cercanas a la ciudad: "Usando encantamientos mágicos y recurriendo a demonios maléficos, ellos intentaban hacerme una guerra invisible. Una vez, durante la noche, llegó un demonio ofensor proclamando en lengua siríaca 'Eh, fulano, ¿Por qué com-

---

[25] *HR* XXVI, 19: "La sequía que tuvo lugar y la gran pobreza de la cosecha de aquel año (con la hambruna unida a la peste que le siguieron), él las había anunciado dos años antes: El había visto, dijo, una vara que amenazaba a los hombres y les hacía presentir los golpes que ella les infligiría. Otra vez les anuncia el ataque de la langosta, agregando que no causaría mayor daño.... A mí también, que estaba en conflicto con uno, él me hizo saber que en 15 días mi enemigo desaparecería y la experiencia me mostró la verdad de su predicción".

[26] HOMERO, *Odas*, II, 395. Véase E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951, cap. 4. Cf. KENNY, *op. cit.*, n. 27.

[27] DOROTEO de GAZA, *Oeuvres spirituelles* (ed. y trad. de L. Regnaut y J. de Préville), París, 1963 (Sources Chrétiennes, 92).

[28] CANIVET, "Le monachisme...", p. 86.

bates a Marción? ¿Por qué has emprendido la lucha contra él? ¿Qué mal te ha hecho alguna vez? Abandona la guerra y cesa en la hostilidad o bien la experiencia te enseñará que es mejor la tranquilidad. Pues sabe tú que te habría hecho matar hace tiempo, si no te hubiera visto bajo la guardia del coro de mártires con Jacobo' "[29].

El santo, con su intervención, resuelve el misterio con la interpretación del encuentro nocturno del obispo[30] y, además, predice la victoria del bando ortodoxo narrando una visión que él mismo tuvo la noche anterior: "Ten confianza, dijo, los obstáculos serán destruidos como tela de araña: Dios me lo ha hecho saber por la noche haciéndomelo ver no por un sueño sombrío[31] sino por una visión[32]. Yo vi, continuó, mientras comenzaba el canto de los himnos, en dirección a esta región, una serpiente de fuego que reptaba llevada por el aire de occidente al oriente. Al fin de tres oraciones, yo la vi que se replegaba sobre sí misma y tomaba la forma de un círculo, con la cabeza tocando la cola. Luego de haber dicho ocho oraciones, la vi cortada en dos y desvanecerse en humo"[33].

Nuevamente encontramos en el vocabulario la clave de interpretación del pasaje. El autor recurre, por segunda vez, a la terminología clásica para definir el carácter de la profecía. Para eso, apela a la oposición entre visión onírica (*onar*) y visión consciente (*húpar*) como elemento legitimante de aquélla. Esta distinción frecuente en la literatura clásica, que está ausente en la literatura cristiana primitiva, contrapone la ambigüedad de los sueños frente a la realidad de las visiones conscientes[34].

Dentro del mismo relato, hay un segundo grupo de visiones de distinto carácter. En contraste con las primeras, éstas no se refieren al futuro sino a la resolución de una situación conflictiva, al poner en duda la autentici-

---

[29] *HR*, XXI, 15, 15-20. El combate se plantea en el terreno de lo sobrenatural, en una polaridad herejía-magia, santidad-ortodoxia. El santo y el obispo representan la compleja interacción entre poder institucional y autoridad carismática, cuyo modelo es el AT. Nótese que el obispo habla de Mi Isaías, *HR* XXI, 17. Véase mi artículo "Fronteras políticas y culturales en la Siria tardorromana. El caso de Teodoreto de Cirros y la *Historia Religiosa*", en Hugo ZURUTUZA y Horacio BOTALLA (comps.), *Centros y márgenes simbólicos del Imperio romano. Sociedad, política, religión) (2da. parte)*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, pp. 137-163.

[30] *HR* XXI , 16.

[31] "ónar skiagraphêsas".

[32] "húpar".

[33] *HR* XXI, 17.

[34] En la *Odisea*, 19, 547. Esta misma distinción puede ser encontrada en otros autores como Heliodoro de Emesa, *Etiópicas*. Véase DODDS, *op. cit.* y P. COX, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton, 1994.

dad de las supuestas reliquias de Juan el Bautista traídas desde Palestina a Cirros. La solución viene, nuevamente, a través de una visión del santo. Es el mismo profeta quien se presenta ante el santo (aunque éste no lo reconoce más que con posterioridad) y le revela con su presencia la autenticidad de aquellas reliquias[35].

Como conclusión podemos afirmar, en primer lugar, que en ambos episodios se plantea el problema del poder. Tanto frente a los herejes como ante la autenticidad de las reliquias, es la misma autoridad episcopal la que se pone en duda y el santo, a través de su poder, es el que resuelve el problema. En segundo lugar, las visiones se transforman en un producto de la oración en tanto ésta es una práctica ascética. Su escenario es la noche, pero no es el sueño lo que las produce, sino la vigilia y la oración en tanto son una práctica mortificatoria a través de la cual el santo domestica su cuerpo[36]. Pierre Canivet ha notado que esta desconfianza de Teodoreto hacia la actividad onírica como adivinación tiene sus raíces en las características mismas del desarrollo del monacato sirio[37]. En efecto, esta desconfianza hacia los sueños podría explicarse si se tiene en cuenta la identificación que, en ambientes monásticos, adquirió la práctica de sueños proféticos con la de la herejía mesaliana. De hecho, en su tratado heresiológico *Hereticarum Fabularum Compendium*, Teodoreto asocia esta práctica con la pertenencia a la herejía: "Así estos miserables hombres engañados, no realizan ningún trabajo (pues se llaman a sí mismos espirituales) sino allí permanecen ociosos en oración y duermen la mayor parte del día. Allí, engañados por un demonio que los transporta en delirio báquico, dicen contemplar revelaciones y predecir el futuro"[38].

Por lo tanto, coincidiendo con Canivet, no sería incorrecto atribuir la desconfianza de la práctica onírica a la hostilidad manifestada por el obispo de Cirros contra esta herejía. De hecho, Teodoreto se aparta de toda la tradición onírica cristiana (desde *El pastor* de Hermas hasta los padres capadocios) sin desarrollar una teoría al respecto. El mesalianismo no es más que un movimiento espiritualista extendido dentro de los ámbitos monásticos y, por lo tanto, debemos considerarlo más que una herejía como

---

[35] *HR* XXI, 21-22.

[36] Para el tema de la oración como una práctica mortificatoria entre los ascetas siriomesopotámicos véase mi trabajo *De los amigos de Dios. Hagiografía y poder en la Siria tardoromana,* Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2000, pp. 64-65.

[37] CANIVET, "Le monachisme...", p. 85.

[38] TEODORETO de CIRROS, *Hereticarum Fabularum Compendium*, PG LXXXIII, cols. 430-432. Cf. *HE* IV, 10, donde se describen las prácticas adivinatorias de estos monjes de manera peyorativa: "y abandonándose al ocio, llaman profecías las imaginaciones de sus sueños...".

un movimiento carismático y rigorista, propio de un cristianismo ascéticamente orientado. Sin embargo, este movimiento atentaba contra las bases mismas de la autoridad episcopal. En la *HR*, podemos escuchar los ecos de un debate surgido dentro de los ambientes monásticos acerca de su relación con la elite episcopal y, a su vez, el lugar que deben tener los monjes en una Iglesia imperial que aún no ha definido ni su versión de la ortodoxia, ni su estructura jerárquica. En conclusión, las necesidades polémicas empujan al autor a utilizar un vocabulario ajeno al cristianismo, distinguiendo la visión onírica (algo ambiguo y de difícil interpretación) de la visión consciente (que garantiza el origen divino de las visiones). Este vocabulario se hace evidente en la biografía de Jacobo, donde funciona como herramienta para combatir las prácticas oníricas de los movimientos carismáticos, es decir, es la lucha de una elite episcopal contra las tendencias de autoridad carismática[39].

Sin embargo, creemos que es posible encontrar una segunda explicación (que no excluye la de Canivet) a la actitud negativa que guarda el obispo de Cirros para con los sueños. Esta razón no se apoya tanto en la lucha del poder episcopal contra elementos carismáticos como en la construcción de un modelo monástico derivado de su propia cristología. En su particular concepción de la práctica ascética, los sueños necesariamente ocupan un lugar marginal. Las visiones son consideradas, en la *HR*, como una consecuencia de la práctica ascética, la cual está sustentada por una concepción antropológica que es proyección de la cristología dualista (pero no maniquea) antioquena. Adelantamos que esta antropología ascética permite poco espacio para los sueños como comunicación con lo divino. Esto explica por qué Jacobo recibe las visiones durante la noche; sin embargo, éstas no llegan en sueños sino en la vigilia. Y, como vimos, la vigilia nocturna dedicada a la oración (y no el sueño) es el escenario que prefiere Teodoreto para ubicar todas las manifestaciones proféticas.

En efecto, para el autor, la oración y la mortificación física (sin una distinción clara entre ambas) acercan al hombre a la condición angélica a través del sometimiento corporal. El santo, como *alter Christus*, proyecta en su persona la dualidad de la naturaleza del Verbo encarnado (humanidad y divinidad sin confusión) y su antropología sigue el mismo camino oponiendo alma y cuerpo en una lucha de voluntades. Esta antropología dualista ha sido la base sobre la que se fundó el ascetismo cristiano semítico, atestiguado por toda una tradición literaria que expresa la particular visión de las comunidades cristianas de Siria y Mesopotamia acerca de la

---

[39] P. CANIVET, "Theodoret et le messalianisme", *Revue Mabillon*, 51 (1961), 26-34.

vida cristiana[40]. En consecuencia, esa vida cristiana (en tanto constituye una *imitatio Christi*) consiste en la subordinación del cuerpo en la búsqueda de la trascendencia espiritual. Teodoreto reformula esta visión semítica y radicalizada de la vida cristiana y reconstruye un modelo ascético en clave helenizante que se adapta a las necesidades de una Iglesia, en alianza con el Imperio, explicándola de esta forma: "Habiendo de esta manera adormecido las pasiones por la abstinencia, dormir sobre el suelo y pacificar sus sobresaltos, ellos han obligado al cuerpo a pactar con el alma y poner un término a la lucha que es parte de su naturaleza[41] y... en un cuerpo mortal dan prueba de impasibilidad *(apátheia)* y rivalizan con los seres inmateriales *(asômatos)*..."[42].

La vida monástica (tal como la concibe Teodoreto) se define a través de conceptos helenísticos que nos remiten a los valores clásicos (combate agónico, los atletas de la virtud) pero, en especial, a una vida monástica entendida como filosofía que implica la mortificación física *philoponía* (literalmente, amor al sufrimiento). Esta vida constituye una verdadera búsqueda filosófica de la virtud del alma a través de la disciplina física, sin la cual el cuerpo queda abandonado a sus propios deseos, separando al hombre de Dios. Esta vida filosófica se basa en la armónica relación entre cuerpo y alma, que se traduce en un crecimiento espiritual que se expresa, a su vez, en poder taumatúrgico.

Por lo tanto, el sufrimiento físico es la prueba por la cual el hombre ha vencido a su naturaleza humana por medio de la disciplina y el cuerpo se convierte en el lugar donde la gracia divina se revela. De la misma manera que Cristo superó los límites de la naturaleza humana (a través de su resurrección), el hombre, por medio de la ascesis, puede liberarse de las ataduras terrenales y alcanzar un estado de perfección que produce la unidad entre Dios y el hombre manteniendo la integridad de ambas naturalezas. En este contexto, el sueño (como acción física que ata al hombre

---

[40] En *Las odas de Salomón*, *Los hechos de Tomás*, la *Doctrina de Addai*, el *Diatesarón* de Taciano y el *Liber Graduum* aparecen prefiguradas estas misma prácticas atestiguadas en la *HR* y que expresan un modelo de cristianismo fundado en un radicalismo ético –consistente en la continencia sexual, un régimen de ayunos y una dieta exclusivamente vegetariana–. Toda esta literatura enfatiza el carácter nocivo del cuerpo humano en la comunicación entre el hombre y Dios. Véase Han DRIJVERS, "Hellenistic and Oriental origins", en Sergei HACKEL (ed.), *The Bizantine Saint*, Londres, 1981, pp. 25-33; Peter BROWN, *The Body and the Society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Londres, 1989, pp. 437-456 se apoya en la clásica obra de A. VOOBUS, *History of ascetism in Syriac Orient*, Lovaina, CSCO, 1958, 1960, 1988 (cuyos puntos de vista hoy son discutidos).

[41] *HR* Pról. 5, 10-15.

[42] *HR* Pról. 2, 21-22.

a su condición humana) y los sueños (en tanto actividad psicológica unida a una función del cuerpo) difícilmente puedan ser un vehículo confiable de conexión con lo divino. En el prólogo a la *HR* dice: "De esta manera, ellos han abolido la dulce tiranía del sueño (*húpnos*) y, librando a los párpados de su esclavitud, han aprendido a dominarlo en lugar de someterse y a sacar provecho no cuando él mismo viene sino cuando ellos lo llaman para hacer un breve socorro a su naturaleza"[43].

Para concluir, la cristología de Teodoreto (de obvia raíz antioquena) define en la *HR* un modelo de ascesis que, a su vez, caracteriza la naturaleza de las visiones proféticas. Pero no sólo la cristología da santido a ese modelo. El mismo se define también en el AT, que proporciona el arquetipo literario para los santos, a pesar de que los paradigmas cristianos existentes resultaban incómodos. Esto se debe a que la estructura del relato se somete a las finalidades prescriptivas del autor, quien se aleja de la tradición de grandes "soñadores" cristianos como Orígenes, los padres capadocios y Sinesio de Cirene. Estos, siguiendo la tradición neoplatónica, consideraban el sueño como el momento en que el alma humana entraba en contacto con la divinidad y, por lo tanto, representaba una vía posible de conocimiento del futuro[44]. En cambio, Teodoreto, aunque nunca llega a rechazar su función (con lo cual negaría toda la tradición cristiana), se encuentra mucho menos interesado en este tipo de conocimiento del porvenir. Sin hacer una teoría explícita sobre los sueños, su propia concepción cristológica –que resulta en una antropología ascética– no deja una función válida para la actividad onírica.

Tipología figurativa en la *HR*

Ya vimos que, por su vocabulario, el obispo de Cirros se encuentra más cerca de Homero que de sus contemporáneos cristianos. También, que la utilización de este vocabulario obedece a sus imperativos teqlógicos. Sin embargo, la caracterización del fenómeno profético encuentra igualmente su apoyo en modelos veterotestamentarios que lo prefiguran. Un nuevo carácter distintivo de la *HR* por sobre otras colecciones hagiográficas es la abundancia de referencias explícitas al AT, donde surgen modelos de santidad que funcionan como paradigma de los modernos santos[45]. En este

---

[43] *HR* Pról. 6, 33-37.

[44] COX, *op. cit.*, pp. 39-73.

[45] En la *HR* hay numerosas alusiones explícitas a los profetas del AT como modelo de comportamiento de los santos. Véase: Elías (Pról. 10; I, 13; III, 1; XVII, 6; XXVI, 7), Eliseo (Pról. 10;

sentido, son notables las correspondencias estéticas entre la narrativa de la Biblia y la *HR* al establecer los parámetros de santidad.

La estructura de la *HR* se apoya en la cualidad tipológica de las vidas narradas. Es decir, los santos contemporáneos del autor son los herederos de los hombres santos de la historia sagrada. Esta manera de establecer la correspondencia con la narrativa bíblica tiene una obvia finalidad apologética. Derek Krueger[46] ha demostrado que, a través de la relación establecida entre los profetas, Cristo y los apóstoles con los hombres santos del campo sirio, el obispo de Cirros persigue un objetivo polémico: combatir tanto las lecturas judías (o judaizantes) como marcionitas que niegan toda relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. Así, el autor se aleja de su tradición antioquena incorporando la tipología, ya en la narrativa histórica, ya en su exégesis. De esta manera, en la Biblia se prefiguran todos los aspectos del ascetismo tal como lo concibe Teodoreto y, en consecuencia, la vida ascética constituye una existencia no sólo angélica sino también bíblica. Esta concepción de la función bíblica ubica a Teodoreto más cerca de la exégesis ciriliana que a la Teodoro de Mopsuestia[47]. Al integrar las biografías de santos a la narrativa bíblica, Teodoreto asume el camino intermedio y flexible entre una alegoría extrema (alejandrina y que se sustenta en la teología origenista) y una exégesis literal antioquena (que transita de manera peligrosa los senderos de una lectura que, desde la ortodoxia neocalcedoniana, aparece excesivamente judía[48]).

Pero la figuración tipológica no es sólo un vehículo por el cual el autor conecta la narrativa bíblica con la literatura contemporánea. Creemos que no se puede limitar el alcance de la tipología veterotestamentaria a la lucha contra judíos y marcionitas. La hagiografía es un género dirigido hacia el interior de la comunidad y su proyección polémica hacia grupos externos es sólo secundaria. No negamos el papel polémico del género hagiográfico (de hecho, es una posibilidad poco explorada) pero creemos que esto es secundario. La *HR* no está dirigida a judíos y marcionitas con ánimo polémico; está planteada dentro de los límites de la ortodoxia con fines pedagógicos y con el propósito de asentar las solidaridades dentro del grupo. En este sentido, su finalidad es proveer un modelo de compor-

---

I, 5; XIII, 17), Ezequiel (IV, 4; XXVI, 12), Isaías (XXI, 17; XXVI, 12), Oseas (XXVI, 12) y Daniel (VI,11).

[46] KRUEGER, *op. cit.*, pp. 393-419.

[47] Sobre la relación de la exégesis de Teodoreto y la de Cirilo de Alejandría véase el artículo de GUINOT, *L'exégèse de Cyrille....*

[48] Esa tendencia judaizante es lo que hace que Leoncio de Bizancio emprenda, en el siglo VI, su campaña contra las obras de Teodoro de Mopsuestia. Cf. O'KEEFE, *op. cit.*, p. 83.

tamiento apropiado para un ascetismo "ortodoxo", que evite las incorrecciones doctrinarias y ascéticas. Dentro de este esquema, el papel de la tipología consiste en encadenar los santos asociados a la Iglesia imperial con los personajes célebres de la historia bíblica, excluyendo las prácticas consideradas ajenas a la tradición aceptada por ella.

Daniel como modelo ascético de la profecía

Son numerosos los comentarios de Teodoreto a los libros del AT, aunque algunos de ellos nos han llegado en forma parcial[49]. Nuestro análisis se concentrará en el Libro de Daniel[50]. La razón de esta elección no es azarosa ya que, en dicho comentario, se definen temas en los que Teodoreto se muestra como heredero de la escuela antioquena, mientras que, en otros aspectos, se mantiene la tensión mencionada en el apartado anterior. Como sus predecesores, a través de una metodología histórico-literal, privilegia la definición del contexto de producción del relato a través de breves *topoi* históricos que se desarrollan versículo por versículo y establece cruces con los diferentes libros veterotestamentarios y neotestamentarios[51]. Su uso de la Septuaginta en la versión luciánica es libre ya que, en varios pasajes, se notan divergencias con la versión canónica mientras que, en otros, prefiere traducciones paralelas como la de Teodoción y Símaco, lo que nos sugiere su manejo de los Hexapla de Orígenes. El uso del NT es complementario al del AT y facilita la comprensión del texto. Cita a los cuatro Evangelios, los Hechos, las cartas paulinas (incluso Hebreos) y las epístolas de Pedro; sin embargo, ignora deliberadamente el Apocalipsis. Fuera de la literatura revelada se limita a breves citas de la obra histórica de Flavio Josefo, como apéndice informativo en ciertos pasajes oscuros[52].

Por otra parte, la elección de este comentario obedece a que el análisis del método y el vocabulario empleados por el autor nos provee importantes paralelos con la *HR*, con la que comparte una concepción de la historia y una antropología ascética. Este vocabulario se hace evidente desde la introducción al comentario del libro, donde define cuáles serán sus objeti-

---

[49] Sin embargo, tenemos los comentarios completos a los libros de Isaías, Ezequiel, Jeremías, los Salmos, los profetas menores. Cf. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret...*

[50] PG LXXXI, t. 2, cols. 1255-1546.

[51] En especial, los libros históricos (Reyes), Salmos y Jeremías. A los libros canónicos suele agregar algunos extracanónicos, como el Libro III de los Macabeos.

[52] De las *Antigüedades Judías* I, X, 20 y I, XII, 7, col. 1478; I, X, 11, col. 1394.

vos centrales: primero, probar la legitimidad profética de Daniel (contra la tradición judía que lo excluye)[53] y, luego, combatir tanto las lecturas milenaristas[54] como las judaizantes que circunscriben el libro al episodio de los Macabeos[55]. En este aspecto, su crítica textual se demuestra tributaria de la de Eusebio de Cesárea y, paradójicamente, de Orígenes[56]. Por otra parte, el Libro de Daniel articula la historia bíblica con la contemporánea al recrear una filosofía de la historia apoyada en la idea de la *translatio imperii*, el advenimiento de Jesucristo y el reino de Dios[57]. Por lo tanto, para Teodoreto, Daniel es profeta por derecho propio y debe ser incluido junto a los otros profetas, ya que éste anticipó la venida de Jesucristo y el triunfo de la Iglesia.

Nuestro objetivo en este apartado será analizar algunos pasajes para comprender la manera en que el campo semántico de los conceptos que definen la práctica de la profecía nos remite al vocabulario que, en la *HR*, describe las prácticas ascéticas. Pero no todas las profecías se originan de la misma manera. En el comentario, el autor realiza una distinción entre dos tipos divergentes de visiones proféticas: ambas son de origen divino, sólo se distinguen por el tipo de receptor. El primer modelo de visiones proféticas está representado por los sueños del rey Nabucodonosor[58]. En éstas, encontramos los reconocidos *topoi* de la onerocrítica clásica. En efecto, el rey es acosado por la incertidumbre e, incluso, por la locura mientras que ninguno de los adivinos reales alcanza a revelar el significado de esos sueños. Para el comentarista, estos episodios presentan una compleja interacción entre el sueño y la profecía, ya que no se originan en el carisma del receptor sino en su propia esclavitud a las pasiones y debilidades humanas. En el capítulo 4:5, el rey tiene una visión onírica (*enupnion eidon*) que lo ha espantado (*ephobérise me*). Para Teodoreto, la causa del espanto del rey es la calidad onírica misma de la visión: "Pues en tan buen tiempo que comienza vi un sueño doloroso (*ónar lupêrón*) y violentamente me

---

[53] *In Danielem*, cols. 1256- 1268.

[54] Por ejemplo *In Dan.*, col. 1308. Cf. *In Ez.*, PG LXXXI, col. 1217 AD; 1248-1253. Véase GUINOT, *L'exégèse de Théodoret...*, pp. 515-521.

[55] Véase GUINOT, *L'exégèse de Théodoret...*, pp. 515-521.

[56] Esto es especialmente claro en el libro IX, en la crítica a las setenta semanas. Véase Jean N. GUINOT, "Théodoret imitateur d'Eusebe: l'exégèse de la prophétie des 'soixante-dix semaines'", *Orpheus*, 8 (1987), 283-309.

[57] En este punto, es justo hacer referencia al ya clásico artículo de Arnaldo MOMIGLIANO, "Los orígenes de la historia universal", en *De paganos, judíos y cristianos*, México, 1992, pp. 56-98.

[58] Dn. caps. 2 y 4.

sentí aterrado por ese espectáculo (*Theôría*) del sueño porque, confundido por éste, no puedo darle sentido"[59].

La explicación de la confusión regia se explica en los versículos siguientes, donde Teodoreto define la naturaleza del sueño. El comentario del pasaje 4:13[60] es un interesante juego filológico, donde la selección de la tradición textual opera en apoyo de la interpretación de dicho sueño. Tal interpretación contrapone al rey con la visión misma que se materializa en la palabra aramea *Eir*, que traduce como *ángel*: "Ir[61] significa el que hace vigilia (*êgregoróta*), así también el que hace vigilia significa ángel, que significa carente de cuerpo (*asômatos*). Pues quien está vestido por el cuerpo está sujeto al sueño (*húpnos*), aquél que, por su parte, no ha sido vencido por el sueño no está sometido al cuerpo"[62].

La lectura del pasaje es compleja. En primer lugar, es preciso señalar que el texto citado por Teodoreto no pertenece a la Septuaginta (que traduce el término *Ir* con la palabra griega *aggelos*) sino a la de Teodoción (que conserva el sentido en su lengua original). La opción por la transliteración del concepto arameo, en vez de la traducción helenística de la Septuaginta, se explica por las motivaciones exegéticas del autor. En efecto, la oposición entre Nabucodonosor (que se somete al sueño) y el ángel (incorpóreo y, por lo tanto, superador de las necesidades corporales), sólo es posible a través de la conservación del vocablo arameo que conserva el campo semántico del verbo *'ar, mantenerse en vigilia*. Por lo tanto, la elección de la versión del Libro de Daniel nos ofrece un ámbito semántico paralelo al de la *HR*. En ambos casos, la interpretación se somete a las necesidades de una exégesis que apela a las virtudes ascéticas como modeladoras del carácter profético. Recordemos que la definición del ángel como un ser incorpóreo y que no está sometido a las pasiones corporales, es la finalidad de la vida ascética. En contraposición, Nabucodonosor, por estar sometido a las pasiones corporales, sucumbe al sueño, pues sólo quien imite la incorporeidad angélica alcanza la victoria sobre él.

---

[59] *In Dan.*, col. 1358.

[60] Dn. 4: 13.

Setenta	Teodoción	Reina Valera
"etheôroun en tô húpnô mou kai idou aggleos apestalê en iskhui ek tou ouranou"	"etheôroun [toinun] en horamati tês núktos epi tês koitês mou kai idou [e]ir kai agios ap'ouranou katebê"	"Estando en mi cama miraba las visiones de mi cabeza, y he aquí que un *vigilante*, uno santo, descendía del cielo"

[61] Del arameo, *'ar*.

[62] *In Dan.*, PG LXXXI, t. 2, cols. 1359-1360.

En cambio, el origen de las visiones de Daniel es de un carácter distinto. Frente a la confusión del rey, Teodoreto enfatiza el poder profético de Daniel como gracia divina, premio a su fidelidad y a su constancia en un estilo de vida ascético. Ello le permite la comprensión de los sueños (mediante un agente externo) o entender los sueños ajenos según lo explica en el comentario de 1:17: "Pues de niño veía revelaciones divinas no sólo en sueños (*ónar*) sino también en vigilia (*húpar*) y podía interpretar las cosas que eran reveladas a otros: Pues declara esto el verbo comprender..."[63].

En primer lugar, debemos observar la recurrencia del vocabulario clásico. La diferenciación que opera en la *HR* entre las visiones conscientes (*húpar*) y las visiones oníricas (*ónar*) reaparecen en una interpretación un tanto forzada del pasaje. En este punto, debemos repetir que Teodoreto nunca hace una condena explícita de los sueños; sin embargo, la inclusión de ambas formas distintivas de una acción profética tiene menos que ver con el pasaje comentado que con las preferencias del autor. Esta distinción se repite en 7:1 con efectos similares[64]. La lectura forzada introduce la visión consciente donde sólo es mencionado el sueño como vehículo profético.

En segundo lugar, el don de la profecía aparece como consecuencia de un doble movimiento: en primer término, la piedad (*eusebía*) y el amor a Dios (*philotheía*) del hombre que, por medio de su libre voluntad, atrae la gracia (*kháris*) divina. Es decir, que el don de la profecía solo se alcanza a través de las mismas virtudes que permiten la vida ascética. Esta asociación de motivos no es, debemos reconocer, explícita. Sin embargo, el vocabulario ascético reaparece en varios pasajes del comentario, asimilando la vocación profética a la ascética y, en sus imágenes, se pueden ver muchos de los motivos de la *HR*[65]. Por último, el término *philotheía* reaparece en el episodio de Daniel y la mesa real[66]. La vocación ascética se expresa en el mantenimiento de la santidad ante los alimentos impuros. El profeta prefigura a los santos en su vida ascética al negarse a comer de la mesa del rey y no someterse a la idolatría[67]. Esta asociación se hace particularmente evidente al considerar la dieta de legumbres que Daniel y sus compañeros exigen al eunuco. Teodoreto no deja de notar el carácter ascético del

---

[63] *Ibídem*, col. 1281.

[64] *Ibídem*, col. 1411.

[65] Cf. *HR* XXXI. El profeta, como el santo, se somete a los esfuerzos ("pónoi") para alcanzar la gracia divina. Véase *In Dan.*, col. 1261.

[66] Dan. 1: 10-17.

[67] *In Dan.*, col. 1276.

alimento y la excelencia de una dieta que se apoya en la domesticación de las necesidades corporales (sin disminuir su fortaleza) y no en la satisfacción del cuerpo. Otra vez, la relación con los monjes descriptos en la *HR* se define por coincidencias en el vocabulario[68].

En otro pasaje, dicho vocabulario y las habilidades filológicas del comentador le permite establecer nuevas relaciones entre la profecía y esa vocación ascética. Esto es explícito en el caso del profeta-virgen que desarrolla en la interpretación de 1:3-4. Esta lectura se apoya en las versiones no canónicas del AT para realizar una caracterización ascética de Daniel. A fin de demostrar la vocación a la ascesis del profeta y sus compañeros, los define como vírgenes (*parthénoi*) apoyándose en la trascripción literal de Símaco (ausente en la Septuaginta) del vocablo arameo *phorthommin*, cuya traducción más aceptada es la de *nobles* pero que Teodoreto transcribe como *vírgenes*[69].

En conclusión, en todo el vocabulario del comentario al libro de Daniel resuenan los motivos volcados en la *HR*. Ese vocabulario ascético prefigura el profético y viceversa. Así como el joven bíblico mantiene su piedad entre los paganos, rechazando la impureza del culto a los ídolos, los santos vencen las pasiones del mundo y alcanzan su estado angélico. Teodoreto termina de delinear una aproximación ascética del fenómeno profético. Daniel prefigura, en sus comportamientos, a los santos ascetas de su tiempo y reafirma el modelo de comportamiento implícito en la *HR*. Este modelo, como ya dijimos, se apoya en la cristología antioquena y en la *imitatio Christi* como práctica filosófica. Las actividades del santo y del profeta son similares y se expresan con un mismo vocabulario. Se definen como una práctica filosófica, basada en la abstinencia de aquellas cosas que someten el cuerpo a las pasiones humanas. Ambos constituyen el modelo de *Theíos anêr*, cuyo paradigma es la vida de Cristo y, a través de esta filosofía, superan los límites de la naturaleza humana y alcanzan los poderes taumatúrgicos (entre ellos, el don profético).

Epílogo

Hemos visto que tanto la exégesis como la literatura histórica cumplen en Teodoreto de Cirros un papel fundamental: el de proveer un patrón de

---

[68] Sobre la dieta exclusivamente vegetariana de los monjes, véase CANIVET, "Le monachisme...", pp. 161-162.

[69] *In Dan.*, col. 1273. Cf. col. 1281.

ética cristiana basado en la figuración bíblica como práctica ascética. En ellas, despliega un modelo profético que sirve a un doble propósito. En primer lugar, para combatir las prácticas carismáticas de la herejía mesaliana, la cual pone en peligro la autoridad episcopal. Pero, por otra parte, su imagen de la profecía y de los santos profetas obedece a su propia concepción antropológica, que se opone al neoplatonismo origenista de los padres capadocios y alejandrinos. En contraste con éstos, el obispo de Cirros no encuentra en el sueño el vehículo de comunicación entre lo divino y los hombres sino una atadura a las pasiones humanas. En este sentido, tanto sus biografías como sus comentarios, cumplen una función esencial en la construcción de un modelo antropológico en el que su cristología es la base fundamental. Los poderes proféticos son un ejemplo (entre otros) de los mecanismos reguladores de la autoridad carismática dentro del movimiento monástico. El comentario del libro de Daniel nos provee un paradigma de comportamiento que se asienta en una cristología dualista y una exégesis que privilegia el sentido histórico-literal de las Escrituras.

De esta forma, Teodoreto se muestra como heredero de la tradición cristológica y exegética de Antioquía. Sin embargo, el contexto de producción (entre los concilios ecuménicos de 431 y 451) condicionaron en buena medida su espíritu polémico. Su abandono de las formas más radicales de exégesis (que caracterizaron a Teodoro de Mopsuestia y a Diódoro de Tarso) le permitieron establecer una conexión entre los paradigmas de comportamiento bíblicos y los santones del campo sirio que tanto admiraba. Este paradigma es un mecanismo de control y domesticación del naciente movimiento monástico sirio, eliminando los elementos anárquicos o carismáticos y sometiéndolo a la tutela episcopal.

VIDA CÍVICA Y CLASICIDAD EN LA FLORENCIA DEL SIGLO XV

NILDA GUGLIELMI
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

En este estudio, he ligado los temas de vida cívica y cultura clásica en la Florencia del siglo XV puesto que ambos expresan la realidad del tiempo y la reflexión que esa realidad demandaba. Se trata de un momento en que el viraje político de la ciudad italiana se acompaña con una gran preocupación por los temas esenciales que importan a las dimensiones de existencia cívico-política.

La juventud burguesa se interesaba en los acontecimientos que determinaban y modificaban el regimiento del *comune*, una juventud que –ya no dedicada estrictamente a los menesteres del mercader– ansiaba y lograba una preparación cada vez más rica para resolver estos problemas acuciantes. Y que encontraba en los pensadores griegos y romanos elementos de reflexión que les ayudarían a entender su propia época, que hemos calificado como momento de transición y crisis.

Para ejemplificar el tema enunciado –sumamente amplio y del que, por tanto, sólo nos permitiremos un ejemplo– he elegido una obra en particular, el *De vita civile* de Matteo Palmieri[1] que podría ser comparada (aunque no lo haremos ahora) con las de otros autores casi contemporáneos (*I libri della famiglia* de Leon Battista Alberti y el *De optimo cive* del Platina).

---

[1] Matteo PALMIERI, *Vita civile* (edición crítica de Gino Belloni), Florencia, Sansoni, 1982. En adelante, citado *civile*. He utilizado también el *Della vita civile* (ed. de Felice Battaglia), Bolonia, N. Zanichelli, 1944 pero las citas corresponden a primera edición citada.

Transición política y pensamiento

Casi podríamos decir que la cronología aúna la vida de los tres autores. Matteo Palmieri nace en 1406 y muere en 1475. Vida casi paralela a la de Alberti, que se extiende entre 1404 y 1472. Y muy cercana a la de Bartolomeo Sacchi, el Platina, cuyo nacimiento y muerte se fijan en 1421 y 1481. Los tres viven, pues, circunstancias análogas, están inmersos en una realidad semejante. A ellos se les plantean problemas parecidos. Que resolverán o analizarán en obras que no siempre se corresponden en el tiempo, es decir, escritas en diferentes momentos de la vida de sus autores y que, por tanto, difieren al expresar ópticas distintas por edad y por circunstancias vividas. Y por vocación y elección de vida. Así, por ejemplo, Palmieri, al final de su vida –si bien no deja de interesarse por los problemas de su ciudad, por el regimiento posible, por la participación necesaria, por las resoluciones justas–, sin duda se inclina, en razón del dúplice objetivo que siempre lo ha guiado –moral-intelectual– por el primero.

Pero decimos que nos centraremos fundamentalmente en la obra de Palmieri. Este burgués-escritor dejó diversa obra y no sólo el *De vida civile* que nos interesa particularmente. Conocemos de él una *Vita* de Niccolò Acciaiuoli además de un *Pisanum Bellum* y un *De temporibus*. Finalmente, quiso intentar el arte poético escribiendo una *Vitae civitatem* en que habla de cómo, liberada el alma del peso terreno –y luego de recorrer diversos lugares– llega a la excelsa ciudad para allí gozar de la eternidad[2]. Se ha dicho que el mercader medieval había de tener las manos manchadas de tinta. "La pluma es un importante instrumento tan noble y excelente que es absolutamente necesario no sólo a los mercaderes sino también a todo arte ya sea liberal, mercantil o mecánico"[3]. Sin duda, Matteo Palmieri fue ejemplo del logro de este empleo múltiple. Pero –según dijimos– hemos recordado a otros dos escritores puesto que son contemporáneos y han de vivir experiencias cívico-políticas análogas. Todos ellos afrontan momentos de transición. Las épocas de crisis –y tomamos el término en su acepción griega de elección, de análisis y resolución respecto de varios caminos a seguir– dan lugar a estas reflexiones, las necesitan para clarificar la posición de quien escribe, para indicar derroteros a una sociedad que se muestra incierta. En realidad, si quisiéramos matizar un poco más la naturaleza y características de la literatura a que dan lugar estos mo-

---

[2] Alamanno RINUCCINNI, *Lettere e orazioni* (ed. Vito Giustiniani), Florencia, Olschki, 1953, p.83.

[3] Benedetto COTRUGLI, *De mercatura*. Cit. por Lauro MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 82.

mentos, tendríamos que intentar una especie de clasificación en que el elemento cívico-político aparece manejado de diferente manera. En algunos casos, surgen obras en medio de la lucha, tomando partido, escritas con gran vehemencia; en otros, se trata de reflexionar sobre las soluciones posibles. Recordamos nuestras definiciones de cívico y político para intentar una clasificación de ese tipo de literatura[4]. Los autores de esas épocas se dedican a tratar, a incorporar en sus obras lo cívico o lo político, se dejan llevar, en mayor medida, ya por uno u otro interés. Esa literatura puede ser panfletaria, de combate, adherida a los acontecimientos de manera inmediata, de tipo moralizante o de reflexión. En algunos casos se imponen nombres, soluciones. En otras obras, se realiza el análisis de las virtudes que el civismo y la política proponen para el buen gobierno y la existencia armoniosa de los ciudadanos, se examinan de qué manera se han puesto en acto esas virtudes, de qué modo se han vivido. En algunos escritores predomina la pasión (sana o maleada como en las composiciones panfletarias), en otros, las indicaciones de conducta, en aquéllos el análisis del problema. A pesar de lo que decimos, creo que todos ellos han escrito llevados por un interés inmediato y punzante.

Podemos intentar una clasificación por defectuosa que parezca. Tendríamos que diferenciar los que llamaríamos escritores políticos por un lado y, por otro, pensadores políticos. Entre los primeros habría que destacar dos grupos: 1) quienes se lanzan a la lucha con todo el *pathos* posible, con pasión, con énfasis, con toma de posición no disimulada llegando, en ocasiones, a la agresión verbal, a las palabras restallantes y acusadoras. En ellos encontramos un mensaje que no titubea, en muchas oportunidades emitido con gran pasión; 2) quienes hablan de la situación cívico-política con tono admonitorio, ofreciendo consejo y guía, alabando conductas morales que redundarán en bien de la comunidad.

Por otro lado, proponemos los que hemos denominado pensadores políticos. He dudado en emplear este término puesto que parecería aludir a quien echa las bases y estructura de una teoría política original. Y no es nuestra intención pretender originalidad en ellos. Estos escritores no se definen en sus escritos políticamente –aunque en su vida cívico-política hayan abrazado uno u otro partido y hayan sido activos en la lucha política–. Deberíamos emplear otras palabras para definir su acción: arguyen y meditan, sopesan. Generalmente adoptan la forma de diálogo. Sin duda, a imitación de los grandes diálogos de la clasicidad y, también, porque esta

---

[4] Nilda GUGLIELMI, "El discurso político en la ciudad medieval italiana", en Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media-Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET-CNRS, 1982, pp. 51-75.

forma permite –so pretexto de intercambio de ideas– la exposición pausada y detallada, el fluir del pensamiento que puede parecer acertado y que –al desarrollarlo y presentarlo a los demás interlocutores– se encuentra con obstáculos, advierte que debe ser limitado, modificado o matizado... No creemos que se pueda hablar de mensaje de imposición, de solución inmediata sino más bien de llamado a la meditación y reflexión. En otro trabajo me he preguntado por el sentido de la apelación a los ejemplos de la Antigüedad. Para explicarlo, hemos adoptado los valores de continuidad-discontinuidad. Es decir, dilucidar cuándo se consideraban como permanentes ciertas actitudes o conductas o cuándo se las creía perimidas. En el caso de ese estudio, hemos visto cómo se tomaban como espejo los ejemplos surgidos de la clasicidad, ejemplos de vida, de heroísmo, de acciones nobles, en general acciones encaminadas al bienestar de la sociedad. Sin duda, era una manera de tomar como modelo a esa clasicidad en lo que ofrecía como ejercicio de pautas, de disposiciones de vida. En el caso de los pensadores políticos, también se inclinan por esas épocas clásicas pero nos parece que lo hacen con mayor profundidad de análisis ya que se preocupan no sólo por la anécdota sino especialmente por aislar y analizar las obras de pensamiento cívico-político, textos de autores que reflexionaron con anterioridad sobre civismo y política. Se vuelven a esos escritores antiguos en mayor medida que a los medievales. Platón, Aristóteles, los estoicos, Cicerón son los más comúnmente mencionados. Los escritores que nos interesan se refieren al pensamiento de esos autores en general o citan pasajes de los libros que han llegado a su conocimiento. De ordinario, parten de esos textos para reflexionar, sin duda, teniendo como base las circunstancias personales pero, sobre todo, las de la comunidad de que forman parte. Hay, evidentemente, un substrato importante constituido por hechos puntuales que llevan a esa reflexión pero lo que cuenta es la abstracción que logran y que les permite trasladar conceptos y adecuarlos a circunstancias especiales como son las propias de momento y lugar.

Intentaremos comprobar si los escritores mencionados –a través de las obras citadas– pueden recibir el calificativo de pensadores cívico-políticos, con las advertencias que hiciéramos.

Matteo Palmieri y la vida intelectual florentina

Matteo Palmieri escribe su obra siendo joven; él mismo dice que la realizó puesto que "diliberai quella particularmente communicare con certi studiosi coi quali infino dalla mia tenera età m'era in studi di liberali arti allevato". Se excusa de la posible crítica que suscitará su obra, crítica

fundamentada en su juventud. Edad que determine, tal vez, inexperiencia, "giovane ancora, poco sono vivuto, esercitato meno"[5]. Escribe en su juventud pero, sin duda, ha frecuentado profesores y círculos entonces muy en boga en Florencia. Es uno de los jóvenes que se están formando para cumplir con sus deberes cívicos, para ocupar las magistraturas florentinas y para guiar los negocios familiares. Pero, advierte, que no ha sido su experiencia lo que ha producido el tratado sino que éste ha tomado forma a partir de los escritos "da approvati filosofi"[6]. Inclusive él mismo ha recurrido al examen crítico de probados estudiosos antes de librarlo "in publico"[7]. En suma, ha abrevado en la obra de autores antiguos y se ha aconsejado con prudentes contemporáneos. Decimos que Palmieri escribe su obra siendo joven. En realidad, su vida es análoga a la de otros jóvenes de familias importantes de Florencia. Es bastante similar –en sus aspiraciones e intereses– a la de Marco Parenti, yerno de Monna Alessandra Macinghi Strozzi.

Estos jóvenes participaban en reuniones en que otros personajes mayores y más preparados los guiaban en su formación para convertirse en hombres cultos, aptos para ocupar cargos en las magistraturas de la ciudad y para conducir los negocios familiares. Pensamos que Marco Parenti puede constituir un buen ejemplo de esa preparación. De él se dice que es "buono e colto", "vertudioso"[8]. Conocemos a sus maestros pero, en este momento, preferimos encontrarlo en la reunión que se realizaba en casa de Franco Sacchetti, según la descripción de Vespasiano da Bisticci. Franco era miembro de una de las más importantes familias de la ciudad y solía reunir –una o dos veces al año– a diez o doce personajes de la intelectualidad ciudadana. En el caso que nos presenta Vespasiano, el centro de dicha reunión estaba constituido por Argyropoulos, griego que –alejado de su patria– "es peregrino en esta tierra"[9]. La presencia de Argyropoulos –debido a los esfuerzos y al interés de Donato Acciaiuoli– se debía al temor de su mecenas de que –desaparecida la generación de Bruni– se oscureciera la cultura imperante en la ciudad. Sin duda, él es el único que puede recibir el calificativo de erudito entre todos aquellos que constituyen el

---

[5] *Civile*, pp. 149-150.

[6] *Ibídem*, p. 150.

[7] *Ibídem*, p. 149.

[8] Alessandra MACINGHI negli STROZZI, *Letterere di una nobildonna fiorentina del secolo XIV ai figli esuli* (ed. Cesare Guasti), Florencia, Sansoni, 1877, p. 3.

[9] Marck PHILLIPS, *The memoir of Marco Parenti. A Life in Medici Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 56.

cenáculo convocado por Sacchetti. Hay muchos otros nombres destacados. Entre ellos, los dos hermanos Acciaiuoli; uno de ellos, Donato, será recordado por su traducción de la *Historia del pueblo de Florencia* de Leonardo Bruni. Acciaiuoli es descripto como "conocedor del latín, del griego y un excelente filósofo en ambas filosofías", es decir en la natural y en la civil. Casi los mismos calificativos recibe Alamanno Rinuccini, buen filósofo y experto en ambas lenguas. Los hermanos Pandolfini –Pierfilippo y Pandolfo– formaban parte del grupo siendo el primero buen conocedor de lenguas y filosofía.

Sin duda, Marco no tenía la altura intelectual de los mencionados aunque era, al parecer, "litterato e con buona perizia di filosofia naturale"[10].

En general, los humanistas preferían, como dice Leonardo Bruni, la otra parte de la filosofía, "la que nos concierne". Esta es la consideración que, sobre la filosofía de la Naturaleza, encontramos en el *De vita civile* de Palmieri. Afirma que la filosofía se compone de dos partes: la primera "consiste en la investigación de los secretos de la Naturaleza, lo cual es sublime y excelente pero de menor utilidad que la segunda, que gobierna las costumbres y acertado vivir de los hombres virtuosos. Por lo demás, admitir que el conocimiento de las causas de la lluvia, granizo, nieve y hielo, el origen de los colores del arco iris, los secretos del relámpago y el trueno son en sí mismas cosas importantes y espléndidas y merecen ser investigadas, sin embargo, nosotros le otorgamos menos interés que la suprema tarea de resolver el problema de cómo vivir"[11].

Por lo demás, Marco no conocía el griego, sólo leía latín lo cual lo colocaba en inferioridad de condiciones respecto de sus contertulios. Pero pensamos que estas reuniones tenían también otro objetivo –como ya hemos dicho–: no sólo la erudición en sí misma sino la preparación de los jóvenes para el ejercicio de los cargos públicos. Un ejemplo de ello es Carlo Marsuppini, que se había dedicado al estudio de la "poesía, filosofía, griego y latín... ramas del conocimiento que aportan más honor que dinero"[12]. En el caso de Palmieri –dice Martines– fue "droguero, por negocio [y] humanista por vocación y por ambición de estadista"[13].

Sin duda, las *Memorias* de Marco Parenti no se refieren al mismo como humanista. Su vida posterior tampoco lo muestra dedicado al estudio. Sabemos que casó con fortuna puesto que –aunque su novia no llevó una dote importante– emparentó con familia principal y de mayor relieve que

---

[10] *Ibídem*, p. 57.

[11] *Civile*, p. 29.

[12] MARTINES, *op.cit.*, p. 222.

[13] *Ibídem*, p. 229.

la propia, ya que desposó a Caterina Strozzi. La descripción de su futura suegra nos lo presenta así: "abbiàno allogata la nostra Caterina al figliuolo di Parente di Pier Parenti, ch'è giovane da bene e vertudioso, ed è solo, e ricco, e d'età d'anni venticinque, e fa bottega d'arte di seta; e hanno un poco di stato, ch'è poco tempo che'l padre fu di Colleggio"[14].

Luègo de hablar de la dote de Caterina y de las condiciones en que se encontraba en el Monte de las dotes, considera que hubiera podido ubicarla mejor: "E questo partito abbiàn preso pello meglio; ch'era d'età d'anni sedici, e non era da' indugiar più a maritarla"[15]. Sin duda, ese pensamiento la aflige puesto que insiste: "Èssi trovato da metterla in maggiore istato e più gentilezza, ma con mille quattrocento o cinquecento fiorini". No se ha atrevido a ofrecer mayor dote puesto que ello hubiera significado "il disfacimento mio e vostro".

En suma, el joven presenta dinero y posición social aunque no eran lo bastante importantes como para aspirar a una Strozzi. Marco se ha preparado para hacer frente a los negocios de la familia y, como todo los miembros de las casas aristocráticas o en ascenso, para ocupar cargos públicos. Ya hemos destacado que la señora Strozzi considera honorable que el padre haya ocupado cargos en el gobierno de la ciudad, es decir, que haya ejercido dignidades dentro de la administración comunal. Por ello nos preguntamos cuál habría sido el provecho que Marco habría logrado en reuniones tales como las organizadas por Saccheti en su *villa*.

Al hablar sobre Parenti, dice Phillips que, debido a su criticismo sobre la tiranía medicea y su espíritu liberal y republicano, es lógico que sintiera la influencia de esas reflexiones, de esos días que pasaban en la "discusión de la literatura o del gobierno de las repúblicas o de otras materias elevadas"[16].

Esos humanistas encontraban en el lenguaje de los eruditos que los acompañaban maneras de expresar lo que la vida práctica –sobre todo la de gobierno– les ponían delante de los ojos. Era por ello que, en esos sitios, se reunían los que Vespasiano da Bisticci aludirá como los hombres que se hallan "entre los primeros de la ciudad"[17]. Sin duda, era una época antimedicea que luego se transformará en sus apreciaciones, según cambien las realidades políticas. En este círculo encontramos a Alamanno Rinuccini, cuyo diálogo *De libertate* habla contra la tiranía. Tema de esta composición es también la elección de una vida apartada o la necesidad de

---

[14] MACINGHI STROZZI, *op. cit.*, pp. 3-4.

[15] *Ibídem*, p. 4.

[16] PHILLIPS, *op. cit.*, p. 62.

[17] *Ibídem*, p. 63.

alternar los hombres unos con otros, de vivir en sociedad, de ayudarse, de intercambiar ideas para poder llevar a cabo una vida activa en bien de sus conciudadanos. Pero este temá lo desarrollaremos en otra ocasión. Ahora hemos tomado a Marco Parenti como una figura-modelo de la formación y actuación de los jóvenes florentinos puesto que Matteo Palmieri subraya que ha escrito su *De vita civile* en sus años juveniles. Nos preguntamos si vida y obra de Palmieri se corresponden y si –como Marco Parenti– buscó, en la frecuentación de altos ingenios, una formación definitiva o una cultura que lo ayudara en otros empeños de su existencia.

En la oración fúnebre que le dedicara Alamanno Rinuccini se compendia esa existencia. Antes de entrar en la loa funeraria subrayemos que todas las autoridades y representantes importantes de la ciudad estuvieron presentes en la ceremonia. Sabemos que, el año anterior, Palmieri había ocupado la Capitanía de Volterra y en el momento de su muerte era uno de los poderosos Ocho de la Guardia (abril de 1475). Destaquemos también la importancia de la familia puesto que el lugar del sepelio fue la capilla de los Palmieri en San Piero Maggiore[18] .

En la loa de Rinuccini se habla tanto de sus "priuatis negotiis" como de sus "publicis actionibus"[19]. "Estos hombres –mercaderes, ciudadanos, jefes de familia– encontraron en el lenguaje del humanismo un modo de expresar y de componer sus propias necesidades y esperanzas que pasaban a primer lugar, no debido a las academias o los libros sino en razón de la vida de la ciudad y de la plaza del mercado"[20]. Fueron –como Matteo– hombres cultivados, no ajenos a los problemas políticos, por lo demás íntimamente ligados a la marcha de los negocios.

Sin duda –como dice Rinuccini–, Palmieri experimentó una doble felicidad al poder dedicarse a las actividades públicas y privadas: "Cum enim duplex foelicitatis genus a philosophis propositum duplicem uiuendi rationem nobis ostendat, et earum una in communibus uitae ciuilis actionibus uersetur..."[21]. Tuvo la capacidad de elevarse sobre la condición que le habían legado sus padres. Dice Rinuccini que había nacido de padres honestos y, más adelante, agrega que al "patrimonium sibi non amplium admodum a parentibus relictum esset, intelligeret autem quam multum ad uitam ciuilem cum dignitate peragendam diuitiae conferrent..."[22].

---

[18] MARTINES, *op. cit.*, p. 243.

[19] RINUCCINNI, *op. cit.*, p. 80.

[20] MARTINES, *op. cit.*, p. 62.

[21] RINUCCINNI, *op. cit.*, p. 80.

[22] *Ibídem*, p. 81.

Evidentemente, pertenecía a familia importante pero no de las principales de la ciudad, encumbrándose debido a su propio esfuerzo. Esto determina, tal vez, que Vespasiano da Bisticci lo considere fundador de su casa: "dette principio alla sua casa, e nobilitòlla per la sua singulari [sic] virtù"[23]. Matteo ejercitó su labor en el *Arte dei Medici e Speziali* y realizó toda su vida tarea de apotecario.

En realidad, perteneció a las clases medias que se dedicaron no sólo a su labor sino también cumplieron funciones administrativas en la ciudad. Martines coloca a los Palmieri en el mismo plano que los Serzelli, Cresci, Morelli, Covoni y otras similares a las que llama familias *burocráticas*. Casas que no alcanzaron el nivel de las familias principales, que determinaban la suerte política de la ciudad –como los Strozzi o los Albizzi–.

Los cargos y funciones que desempeñó Palmieri fueron muchos, incluso alcanzó la dignidad de confaloniero de justicia, fue miembro de los Doce de la Guerra y fue el primer Palmieri que entró en el cuerpo diplomático de la República[24]. Esto nos llevaría a hablar del sentido de la oratoria que tenían estos personajes y toda la época, el papel que se les asignaban en las relaciones públicas y el incremento de los vínculos diplomáticos.

Como esposa, Matteo Palmieri eligió una Sassolini, familia de rango análogo al de los Palmieri. Esta Tommasa fue hermana de Antonio di Marignano Sassolini, quien estaba matriculado en la guilda de los mercaderes de seda. También tuvieron "estado", como diría la señora Strozzi, es decir, participaron de los consejos comunales[25].

La clasicidad en el siglo XV florentino

Volvemos al punto en que indicáramos que Palmieri había escrito su obra en años juveniles. También dijimos del cuidado que había tomado antes de librarla al público y cómo la había construido luego de abrevar en la obra de los clásicos. En suma, ha analizado los escritos de los antiguos y se ha aconsejado con prudentes contemporáneos. En lo relativo a lo primero, sin duda fue importante la formación clásica de Palmieri. Estudió gramática y retórica con Giovanni Sozomeno quien –de origen pisano– fue maestro de la dorada juventud florentina. Encontró otros maestros en Carlo Marsuppini y Ambrogio Traversari. Tal vez, sin una cadencia regu-

---

[23] MARTINES, *op. cit.*, p. 191.

[24] *Ibídem*, p. 196.

[25] *Ibídem*, p. 197.

lar, se nutrió de clasicidad a través de lecciones de hombres como Filelfo. Su conocimiento de la lengua y literatura latinas fue bueno, su amor por estas obras lo llevó a copiar personalmente libros de Plauto o versos de Catulo. Al escribir estos nombres pensamos en las líneas de Leon Battista Alberti, quien no sólo alaba estos conocimientos por la belleza que proporcionan sino también los considera formadores para las actividades prácticas. En suma, el aprecio por la cultura literaria, por el conocimiento de los clásicos no estaba reñido con las tareas que correspondían a los hombres de negocios. Alberti exalta la inigualable hermosura de los versos de Homero, de Virgilio, de cualquiera de los poetas clásicos, lo grato de la prosa de Demóstenes, de Cicerón, de Tito Livio, de Jenofonte. Destaca los beneficios que acarrea su lectura, considera que con ello se logra un mejoramiento personal ("fai ascoltarti, stai tra i cittadini udito volentieri, miranoti, lodanoti, amanoti"). Aconseja a los padres que ejerciten a los niños en tales saberes, que los inciten a leer con mucha asiduidad, que escriban y lean correctamente, que se conviertan en buenos escritores y lectores[26]. *A posteriori*, los niños habrán de ejercitarse en el ábaco y, al mismo tiempo, en la geometría, ciencias "in ogni uso ed età non poco utile". Insiste en que retornen luego a la frecuentación de poetas, oradores y filósofos. Desearía que, al tiempo de recibir conocimientos, lograran "quella perfetissima aere d'eloquenza con molta gentilezza della lingua latina"[27]. El párrafo es riquísimo acerca del pensamiento de Alberti y del siglo XV. En este caso subrayamos la importancia de la educación a través de la literatura clásica. Sobre él volveremos puesto que nos señala posiciones importantes sobre la función de la dialéctica y de la oratoria en la vida pública y exalta la lengua latina. Hemos de confrontar esta última aseveración con el uso que se impone en ese momento –a través de polémicas discusiones– de la lengua vulgar.

Si retornamos a las declaraciones de Palmieri en su tratado, vemos que asevera reiteradamente que ha bebido en fuentes irreprochables. Pero, además, menciona los nombres o pasajes de algunos de esos autores, por ejemplo, Juvenal, Salustio, Quintiliano, Plinio el Viejo, Virgilio, Cicerón (su *De amicitia* y su *De officiis*), Terencio, Plauto, Anaxágoras, Empédo-

---

[26] Leon Battista ALBERTI, *I libri della famiglia* (ed. Ruggiero Romano y Alberto Tenenti), Turín, Einaudi, 1969, pp. 84-86. Estas últimas consideraciones las enuncia de esta manera: "Facciano adunque e' padri ch'e' fanciulli si dieno alli studi delle lettere con molta assiduità, insegnino a' suoi intendere e scrivere molto corretto, né stimino averli insegnato se none veggono in tutto e' garzoni fatti buoni scrittore e lettori".

[27] *Ibídem*, pp. 84-86

[28] *Civile*, pp. 162 y 163.

cles, Pseudo Aristóteles, Horacio, Macrobio, Varrón. Utiliza ejemplos como los de Damón y Pitias o de Píades y Orestes para ilustrar las excelencias de la amistad[28].

En todo momento, apela a la autoridad de elevados ingenios. Así, al justificar la división de su libro en que consagra un capítulo a lo honesto y otro a lo útil, insiste en que ha utilizado esas obras, las de esos "filosofi severi e gravi"[29]. Ha de recurrir a la autoridad pero –puesto que ha desacreditado la obra de traducción– tiene buen cuidado de advertir que ha dejado intacta "la limata sottigliezza de l' assoluta verità"[30] a pesar de haber tenido que adaptar las palabras de los antiguos "secondo la consuetudine de' vulgari"[31].

Si tuvo dominio del latín, no parece en cambio que conociera el griego o, por lo menos, no de manera tan profunda como para leer directamente obras completas. Sus citas de autores griegos parecen depender, todas, de traducciones latinas[32]. No sólo le han ocupado las obras de los antiguos sino también de autores más próximos, ya que aparecen continuamente frases de capítulos dantescos.

De todos los autores citados se ha subrayado la gran importancia que, en el texto que analizamos, tuvo Cicerón y –a través de él– Platón. Se supone que no de manera directa, Garin ha señalado que el platonismo se encontraba en el aire en Florencia a través del ciceronismo. Nuestro autor lo llamará "sommo di tutti filosofi" y, en su libro *Città di vita,* se declarará arrepentido de haber seguido los presupuestos del filósofo griego puesto que, con ello, ha dado escándalo "alla cristiana gente". Así dice "Il nome di Platon/ mi face imitator di sua doctrina,/ onda error nacque in mia cecata mente"[33].

Los críticos subrayan que esa comunicación con autores de la Antigüedad fue muy estrecha, al punto que fueron incorporados –traducidos al pie de la letra– pasajes de algunas obras; ya hemos dicho que Cicerón fue uno de los autores a que Palmieri remite con frecuencia y –según algunos críticos– en quien abreva en mayor medida. El mismo califica a san Jerónimo y a Cicerón de "Due singularissimi amici"[34]. Y declara que encontró mu-

---

[29] *Ibídem*, p. 151.

[30] *Ibídem*.

[31] *Ibídem*.

[32] Claudio FINZI, *Matteo Palmieri, Dalla vita civile alla città di vita*, Bolonia, Giuffrè, 1984, p. 29.

[33] *Ibídem*, p. 74.

[34] *Civile*, p. 150.

chos preceptos encaminados a guiar "l'ottima vita de' civili", "scritti da varii autori latini e greci", preceptos "lasciati per salute del mondo"[35].

Como resumen de lo dicho hasta ahora surge que, para detectar influencias –en algún autor y en alguna época– hay que considerar muchas circunstancias. Fundamentalmente, se debe analizar la vida intelectual del período en que intentamos subrayar esas influencias y precisar los autores –clásicos, en este caso– que han podido ejercerlas y preguntarnos a través de qué obras pudieron hacerlo. Eso implica conocer en qué momento esos textos se han incorporado y de qué manera, es decir en qué lengua (si se han conocido en su versión original o en traducción; en este último caso, en qué ámbitos se ha realizado dicha traducción y quién la ha hecho), si han llegado de manera integral o parcial, cuáles han sido los espacios que la han conocido primeramente, si han quedado de manera exclusiva en un determinado círculo o han sido divulgadas.

En general, los estudiosos han marcado períodos determinados como si hubieran sido el exclusivo imperio de uno u otro de los autores clásicos, sobre todo Platón y Aristóteles, entre los griegos; Cicerón entre los romanos.

Ya hemos dicho que muchos críticos –entre los que se cuenta Felice Battaglia, uno de los editores del *De vita civile*[36]– reconocen en nuestro autor la influencia dominante de Cicerón. Sin duda, la hubo pero algunas ideas explicitadas no son exclusivamente ciceronianas. Por ello, consideramos que debemos interesarnos por la influencia de Aristóteles en el momento que nos ocupa. En los últimos tiempos se ha dado relevancia a la presencia del Filósofo en este momento, presencia que había sido negada anteriormente. Eso está en relación con los períodos en que se recibieron los textos aristotélicos. Se han determinado tres etapas: 1°, desde Boecio hasta 1120 en que sólo se conocieron dos textos (*Categorías* y *Peri Hermeneias*); 2°, desde 1120 hasta fines del siglo XV, todos los restantes libros del Filósofo; 3°, *a posteriori*, período no de recepción sino de interpretación del *Aristóteles latinus* (ya completado entre 1120 y 1265)[37]. Nos limitamos a señalar –en este tercer período– la opinión que considera que, en el Renacimiento, hubo muchos aristotelismos debido a la variedad de interpretaciones dadas a esos textos[38]. Ello implica la ruptura de la posición

---

[35] *Ibídem*, p. 5

[36] Véase *ut supra*, nota 1.

[37] Véase Francisco BERTELLONI, "Aristóteles en el Renacimiento", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. XXII, n° 2. En lo referido a la periodización, se sigue la estructurada por Charles Lohr.

[38] *Ibídem*, p. 332.

que piensa que la Edad Media había tomado en consideración la labor del Filósofo con un solo criterio. Los autores mencionados dan razón de las diferentes interpretaciones que la obra de Aristóteles dio lugar en la Edad Media y en siglos posteriores. Queremos destacar ahora que esa varia interpretación originó "la generación de una intensa pero heterogénea reflexión epistemológica"[39]. Esa reflexión se desarrolló también al final de la Edad Media, en lo que se llamó período humanístico. Por tanto, no podemos decir que hubo un imperio y dominio absoluto del pensamiento platónico y ciceroniano en ese momento cultural (aunque ese pretendido dominio ha tenido muchos defensores). Creemos importante la opinión que nos señala que el aristotelismo que recibió el Renacimiento fue el del Aristóteles de Bizancio, cargado de elementos neoplatónicos. "Las identificaciones del platonismo con el Renacimiento y del aristotelismo con el Medioevo constituyen caracterizaciones absolutamente incompletas"[40]. Por tanto, es arriesgado atribuir a un solo autor influencia en Palmieri quien, sin duda, se formó en un pensamiento en que ambas tendencias se conjugaban.

La obra en su tiempo

Pienso que –indicado esto– es oportuno conocer otros detalles de la obra del autor que nos ocupa.

Hemos dicho que, en un cierto momento, en la Italia comunal se hizo necesaria la reflexión sobre los grandes temas cívico-políticos. Y que se trató de un diálogo en que ninguno de los dos elementos podía ignorarse.

Creemos que esto es importante porque –de ordinario– es la figura del regidor la que aparece en primer plano. A esos gobernantes se dirigen los autores de tratados de regimiento para aconsejar, proponer conductas y actitudes. En general, su voluntad se dibuja como fuente de actitudes, de las cuales depende la suerte de los gobernados. Esos aparecen como sometidos, sujetos al buen o mal desempeño del poder del príncipe o de quien lo ejerza. Son figuras casi inanimadas. En general, las obras teóricas son, sobre todo, de teoría política, ignorando a veces y, otras, dejando de lado el aspecto cívico. Por ello, la producción de Palmieri es importante puesto que desea insistir en este tópico. Ante la carencia de obras accesibles a todos, Palmieri se dispuso a componer su tratado sobre la vida civil para

---

[39] *Ibídem*, p. 334.

[40] *Ibídem*, p. 337.

beneficiar "il bene diritto proposito di bene disposti civili"[41]. Veamos cómo la estructura y de qué manera habla de la relación civilidad-política.

Divide la obra en cuatro libros. En el primero, se ocupará de la vida del hombre desde su nacimiento, aconsejando lo mejor para que su educación lo convierta en buen ciudadano. En el segundo, trata de las virtudes que permiten al hombre logrado, de "edad perfecta", comportarse civilmente. El tercero, trata de la justicia "sopra ad ogn'altra necessaria a mantenere ogni bene ordinata republica"[42]. Por fin, en el cuarto, se ocupará de lo útil, de lo que representa el bienestar material en el cuerpo civil. Su obra tiene una orientación ético-didáctica. Y como los otros libros a que hemos aludido –los de Alberti y de Platina– se presenta en forma de diálogo entre varios personajes, uno de los cuales es hombre maduro que se dirige, con su experiencia y prudencia, a los jóvenes. En el caso que nos ocupa, el papel de mentor es representado por Agnolo Pandolfini; cabalgaba éste cerca de la residencia campestre en que se encontraban Palmieri y sus amigos y el autor dice: "Noi sperando dalla presenzia di tale uomo non mediocre guadagno e cecando essere fatti de la sua prudenzia più dotti, li pregammo che si fermasse con noi"[43].

En la conversación comienzan a desgranarse los temas citados, dirigidos a sus conciudadanos. Mencionaremos algunos de esos temas principales –que ya aparecen en la definición que alude a quienes va dirigida la obra–. Sin duda, en esta presentación se encuentra implícita la práctica romana de la jurisprudencia, que unía el ejercicio de la retórica con la técnica de argumentación (práctica de gran influencia estoica). Palmieri ensalza las calidades del hombre elocuente. En primer término, el ciudadano debe ser bueno y conocido como tal, "molto poi giova l'essere eloquente e bello parlatore, e operasi nel difendere la patria e gli amici...". De tal manera, todos lo admirarán y logrará éxito en la causa que defienda "pure che s'ingegni usare il parlare in modo che meritatamente giovi a' più e non nuoca a persona"[44].

Hemos dicho que, en la conversación, aparecen algunos temas fundamentales de la reflexión política. El autor, al hablar de la elección posible entre milicia ciudadana o asoldada, define a los ciudadanos no desde el punto de vista jurídico sino en cuanto a individuos que aspiran al bien común. Sería una definición que los comprende más allá del ejercicio bé-

---

[41] *Civile*, p. 7.

[42] *Ibídem*, pp. 8-9.

[43] *Ibídem*, p. 12.

[44] *Ibídem*, p. 172.

lico pues delinea un perfil de los ciudadanos en lo relativo a las aspiraciones que conduzcan a la armonía común.

"I cittadini sono quegli che desiderano l'onore, la gloria, la riputazione et abondante imperio della città. I cittadini apetiscono la conservazione, la salute, lo stato e mantenimiento d'ogni loro bene, et quando che sia, cercano la pace, tranquillità et riposo di loro, de' loro figliuoli e di tutte le loro cose"[45]. En él se encuentra la idea de ciudadano activo y pasivo y de la periodicidad y alternancia de ambas condiciones. Y alerta, a quien ocupara cargo de magistrado, acerca del ejercicio de ese poder pues éste deriva de su condición de miembro de una comunidad y no se le ha atribuido con carácter personal. A este propósito dice: "Ogni buono cittadino che è posto in magistrato dove rapresenti alcuno membro civile, inanzi ad ogn'altra cosa, intenda non essere privata persona, ma rapresentare l'universale persona di tutta la città, ed essere facta animata republica". Se le ha entregado la dignidad pública y en sus manos se encuentra el bien común[46]. En suma, en esta frase podemos subrayar la alternancia que hemos mencionado y el sentido de unidad de la comunidad. Los ciudadanos constituyen lo que el autor denomina "il corpo civile"[47], es decir, la totalidad de todos ellos forma –en una transposición de elementos religiosos– un *corpus* que de *corpus Christi* adquiere una connotación laica. El *corpus civile* como pluralidad, según se desprende de todas las citas anteriores. Sin embargo, Palmieri introduce límites a esa pluralidad. Habla de la "moltitudine civile", "tratto però di quella sempre l'ultima plebe della città..."[48]. Siempre previene contra un grupo de la sociedad no apto para tomar buenas determinaciones. "In nel popolo poi, ragunato di moltitudine varia et in parte di vulgo ignorante..."[49]. Y alude a las palabras de Virgilio que "dice che il vulgo sempre si volge al peggio"[50].

Tiene prejuicios al ofrecer su obra –en vulgar– al juicio de la multitud, la cual "è in buona parte ragunata e fassi d'uomini ignoranti e grossi"[51], hombres rústicos que desdeñan y hacen befa de aquello que no entienden. Insiste –con palabras cercanas a las de Quintiliano– en la incapacidad de hombres toscos de demostrar y enaltecer su condición humana merced a

---

[45] *Ibídem*, p. 185.

[46] *Ibídem*, p. 131.

[47] *Ibídem*.

[48] *Ibídem*, p. 191.

[49] *Ibídem*, p. 190.

[50] *Ibídem*.

[51] *Ibídem*, p. 150.

obras creativas. Esto lo lleva a calificar de diferente manera las funciones sociales. A este respecto, ya en el plan de la política inmediata, expresa su desconfianza y desprecio por los *ciompi* que han protagonizado poco antes un movimiento que convulsionara la vida de la ciudad[52].

Como vemos, en todo momento –también al tratar de la lengua empleada– se plantean reflexiones de tipo cívico; en suma, el autor se pregunta quiénes merecen el mensaje, quiénes son aquéllos a quienes corresponde –en diferentes actividades y responsabilidades– el gobierno de la ciudad. Es obra, la suya, que aconseja y guía, pretende hacerlo con los ciudadanos comunes o que no ejercen el poder en ese momento, también respecto de quienes administran.

En verdad, intenta el logro del *bene comune*[53] y formas armoniosas de convivencia aunque considera que sólo los especialmente dotados y preparados podrán ejercer el poder. No acepta el *gobierno de todos*, propone el gobierno *en nombre de todos*. En suma, una *res publica* en que aparece el pensamiento clásico y que rechaza todo gobierno principesco.

La de Palmieri es obra didáctica que él ofrece como un legado. Didactismo como obligación de los más sapientes respecto de las generaciones que los sucederían. Recuerda que los antiguos eruditos solían siempre tener un texto entre las manos, cuya lectura les permitiera perfeccionar su ingenio: "Tale essercizio non solo per loro feciono, ma per amaestramento di chi dopo loro venia..."[54].

Considera que la palabra y el consejo de los eruditos y prudentes es fundamental para aquéllos a quienes corresponde actuar. A este propósito trae a colación un ejemplo. Enfrentados los florentinos con los habitantes de Arezzo, Dante junto a otro compañero –igualmente erudito– se dirigió al campo de los suyos: "Ivi più tempo fermatisi, con ottimi consigli, molto gravarono a' conducitori degli esserciti"[55]. Según nos dice, el obrar debe apoyarse en el buen consejo.

Los relatos de didactismo civil impulsan a los ciudadanos –según nuestro autor– hacia las virtudes que –ejercidas en el plano personal– se reflejan en el plano público. Las virtudes de valor cristiano se expresan en el ámbito laico. Y si se pide al individuo el ejercicio de tales virtudes también se piensa que deben adornar la ciudad entendida como patria "benchè

---

[52] Véase FINZI, *op. cit.*, p. 89. La bibliografía sobre el tumulto de los *ciompi* es demasiado extensa para mencionarla en esta nota.

[53] M. S. KEMPSHALL, *The common good in late medieval political thought*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

[54] *Civile*, p. 149.

[55] *Ibídem*, p. 200.

grandi sieno in ciascuno in nella patria sono sopra ogn'altre grandissime"[56]. El mundo clásico ya había sostenido principios semejantes que luego se cristianizaron. La jurisprudencia romana se fundó en normas ético-religiosas.

Palmieri habla del derecho natural y del derecho civil, dualismo que ocupara largamente a todo el pensamiento clásico y medieval. Dice nuestro autor: "legge naturale è perfetta ragione nata in ciascuno, diffusa in tutti, vera et costante e sempiterna, la quale in ogni tempo, in ogni luogo et appresso qualunque gente è una sola, perpetua immutabile e certa"[57]. De origen divino puesto que "Iustizia sta in servare il perpetuo ordine della mente divina; e per continua imitazione aggiungersi, e quando può farsi simile a quella"[58]. Distingue, por otro lado, la ley "scritta e composta dagli uomini, secondo è paruto sia equale salute di tutti"[59].

Aristóteles ha hablado del *ius naturale*, que se presenta como ordenación primordial, superior, amplia y perfecta, de origen divino, no impuesta sino esculpida en el espíritu del hombre por la misma Naturaleza. Es el conjunto de normas preconstituidas por la Naturaleza, entendida como realidad de las cosas, como está dispuesta por la divinidad... El *ius naturale* está en relación con dos preceptos fundamentales: no perjudicar a nadie y procurar, en suma, el bienestar de la comunidad. Ligado a la equidad y a la honestidad, o sea al *iustum* y al *aequum* según se expresará en la jurisprudencia romana[60]. Esas mismas ideas aparecen en nuestro autor: "In ogni amministrazione civile che governa sempre si dirizzi alle due principali commodità; l'una , che non si nuoca a persona, l'altra che egli si serva alla commune utilità di tutto il corpo civile"[61].

En suma, la ciudad ha de estar adornada por virtudes como justicia, clemencia y piedad[62]. Palmieri destaca las virtudes que denomina *civili*[63], es decir, aquéllas en que existe participación, en que se unen la vida personal con la vida cívica, la existencia de toda la ciudad que relaciona a los miembros de esa entidad. Virtudes que constituyen una forma de partici-

---

[56] *Ibídem*, p. 206.

[57] *Ibídem*, p. 112.

[58] *Ibídem*, p. 54.

[59] *Ibídem*, p. 113.

[60] Biondo BIONDI, "Diritto e politica nel pensiero romano", en *Grande Antologia Filosofica*, Milán, Marzorati, 1954, p. 725 y ss.

[61] *Civile*, p. 139.

[62] *Ibídem*, p. 206.

[63] *Ibídem*, p. 52.

pación diferente y más importante que la vida retraída, aun la más austera y digna; llega a decir de la santidad que "solo a sè fa pro"[64]. Hemos dicho, repetidas veces, que Palmieri recibió, asimiló, utilizó –como todos los humanistas– el gran legado que, sobre formas políticas, dejó la Antigüedad.

Sabemos que esta tendencia de estudiar la clasicidad fue combatida por muchos pensadores religiosos. Entre esos opositores se destaca particularmente el dominico Giovanni Dominici (1357-1419) quien, en su obra *Lucula noctis* (1405), declaró que prefería que un cristiano fuese ignorante antes que permitirle frecuentar los textos clásicos[65].

La lengua

El autor ha redactado su obra en vulgar. Justifica su elección no sólo por motivos filológicos sino por razones de conveniencia social y política. En un trabajo de reciente aparición[66], he hablado de la importancia de las variantes vulgares en Italia que –surgidas del latín– con características particulares en cada ámbito, competían entre sí por la imposición de una de ellas, a fin de lograr una *koiné* lingüística en península. Cada una de las diversas regiones italianas –decimos– luchó por imponer el propio *volgare* como lengua peninsular, alabándolo y exaltándolo, propiciándolo políticamente, a la vez que se criticaban los demás, como menos bellos o menos aptos para la comunicación.

En el citado artículo, hemos recordado el espaldarazo que Leon Battista Alberti diera al toscano –*il volgare* que finalmente se impuso en Italia– al estructurarlo en una gramática anterior a la que Nebrija ofreciera al español. Y, ciertamente, no pudimos menos de subrayar la importancia que *le tre corone* es decir, Dante, Petrarca y Boccaccio tuvieron –con su admirable obra en lengua vulgar– en la imposición del toscano.

Il volgare fue instrumento de las relaciones comerciales, necesario vehículo de las fórmulas jurídicas empleadas en los procedimientos y obligatoriamente conocidas por los litigantes, expresión privilegiada por determinadas corrientes que permitieron el desarrollo de la predicación y la

---

[64] *Ibídem*, p. 53.

[65] Alberto TENENTI, *Firenze dal comune a Lorenzo il Magnifico*, Milán, Mursia, 1970, p. 59.

[66] Nilda GUGLIELMI, "Lengua, educación y política (Florencia, siglo XV)", *Acta historica et archaeologica mediaevalia. Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu*, 20-21 (1999-2000), 617-31.

floración de la literatura política a la vez que el conocimiento de obras clásicas traducidas.

Por ello, pensamos que el libro de Palmieri –como los de todos aquellos que se atrevieron a utilizar la lengua vulgar para tratar temas elevados– contribuyeron a la unidad de una Italia largamente dividida. Y que, esos autores, al abrevar en una rica tradición clásica –que confrontaron con los críticos momentos contemporáneos– realizaron una obra que los califica como escritores cívico-políticos, preocupados por entender las modificaciones de la vida comunal que se presentaba ante sus ojos, presuponiendo que las reflexiones de los antiguos podrían guiar a quienes ejercían el poder, iluminar a todos los ciudadanos acerca de la naturaleza misma de su *consorcio* y ayudarlos a sortear los momentos de crisis e irresolución en que estaba inmerso *il comune*.

DE PRUDENCIO AL SIGLO XII: EL TEMA DE LA PROFECIA EN LA LITERATURA HAGIOGRAFICA CASTELLANA

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad Nacional de Córdoba)

En el contexto de los relatos castellanos referidos a la vida de los santos, existe una serie de apartados que aluden a las manifestaciones sobrenaturales que protagonizaron dichos seres celestiales (ya sea como ejecutores o receptores de las mismas). En ese sentido, un conjunto particular de tales relatos está integrado por ciertos presagios, profecías o mensajes acerca del porvenir que escuchan, observan o interpretan estos elegidos del Señor. Igualmente, en ese grupo se cuentan los anuncios –del mismo carácter anterior– que ellos comunican a determinados hombres una vez que ascienden a los cielos. Mi propósito en esta ocasión es establecer de qué manera esas narraciones se presentan en las leyendas hagiográficas castellanas de los siglos IV a XII, como así también en las biografías de ciertos personajes que –por sus altas dotes– luegos fueron incorporados al santoral cristiano.

Tal como ha sido señalado repetidas veces, la voz «profecía» deriva del griego *pro-phetes* (mediando el latín *propheta*), que significa «'hablar en vez de', 'ser portavoz de' o también 'hablar ante alguien', 'hablar en voz alta', según el sentido de la preposición *pro*»[1]. Por consiguiente, el vocablo nunca tuvo la acepción «temporal 'antes de', que equivaldría a 'pre-decir'; para este significado los griegos usaban otro vocablo: *proagoreuo*»[2]. En la antigua tradición hebrea, el término usado era *nebi'im*, que etimológicamente «significaría 'llamado', 'convocado' al consejo de Dios o para una

---

[1] J. M. ABREGO de LACY, *Los libros proféticos*, Estella, Verbo Divino, 1997, p. 26.

[2] *Ibídem*, nota 22 de la misma p. anterior.

vocación o misión concreta'»[3]. Esa definición justifica que –para todo el pensamiento deuteronómico– Moisés fuera el «profeta» por excelencia. Por su parte, dentro de la tradición novotestamentaria –y, en particular, en la ideología de san Pablo–, la profecía y los profetas adoptarán un matiz mucho más ambiguo. Si por un lado se amonesta a quien tiene el «don de la profecía» a usarlo «según la regla de la fe» (Rom. 12, 6), por el otro se señala que es necesario codiciar «dones espirituales, mayormente el de la profecía [...]. Quien habla lenguas, se edifica a sí mismo; mas el que profetiza, edifica la Iglesia de Dios» (1 Cor. 14, 1-4). Con todo ello, se presume que ese don de la profecía incluye cierta intuición acerca de la doctrina y la fe, conservando el carácter que tenía este fenómeno en el Antiguo Testamento. Por ende, una vez más, el profeta es la expresión de esa fe, a la que hace conocer en su papel de vocero de Dios.

Todos estos criterios acerca de la capacidad en cuestión habrán de ser retomados por la patrística posterior. En el caso de la Península Ibérica, la primera gran caracterización del asunto será planteada por san Isidoro de Sevilla, quien indica: «a quienes los gentiles llaman 'vates', los denominamos nosotros 'profetas', como si dijéramos *praefatores*, porque predicen y presagian lo que de cierto va a ocurrir en el futuro. En el Antiguo Testamento, a los profetas se los llamaba 'videntes', porque veían lo que los demás eran incapaces de ver y penetraban en las cosas veladas por el misterio»[4]. Como vemos, el santo intenta retomar el sentido primitivo del término pero le otorga la connotación específica de la videncia, connotación a la que agrega la capacidad de anticipar el porvenir. De inmediato, Isidoro califica los siete géneros de profecía: «el primero es el *éxtasis*, que es un arrobamiento de la mente [...]; el segundo es la *visión* [...]. El tercero es el *sueño* [...]. El cuarto tiene lugar por medio de una nube [...]. El quinto es la *voz* que proviene del cielo [...]. El sexto tipo es la *parábola* [...]. El séptimo se da cuando se está lleno del Espíritu Santo, como le sucede a casi todos los profetas»[5]. Tras ello, el autor reconoce –siguiendo fielmente a san Agustín– entre tres tipos de visiones (las corporales, las espirituales y las que se aprehenden con el alma, esto es, las de carácter intuitivo)[6]. Final-

---

[3] *Ibídem*, p. 27.

[4] San ISIDORO, *Etimologías* (ed. de José Oroz Reta y Manuel Marcos Casquero), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, libro VII, cap. 8, & 1 –tomo I, p. 664 de la ed. indicada–: «Quod gentilitas vates apellant, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur et de futuris vera praedicunt. Qui autem [a] nobis prophetae, in Veteri Testamento videntes apellabantur, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et praespiciebant quae in mysterio abscondita erant».

[5] *Ibídem*, & 33-36, p. 670.

[6] El esquema agustiniano acerca de las visiones puede verse en el *De Genesi ad litteram*, lib.

mente, concluye que «no sólo el varón bueno puede poseer el don de la profecía, sino también el perverso»[7]. Con estas últimas palabras, Isidoro se ubica dentro de una larga tradición cristiana, que entendía que tales manifestaciones sobrenaturales podían tener tanto un origen divino como demoníaco. Son conocidas, en este sentido, las reflexiones de los Padres de la Iglesia acerca de la acción que podían desplegar ángeles o diablos en prácticas tales como la capacidad profética, el sueño premonitorio o la visión reveladora del futuro[8]. Sea como fuere, tanto en uno como en otro caso, no se ponía en duda que dicha manifestación tenía sus raíces en la intervención de circunstancias sobrenaturales, independientemente de su carácter benigno o maligno.

Por cierto, esta capacidad de anticipar el futuro que puede tener la profecía no guarda relación alguna con la adivinación, práctica totalmente rechazada por san Isidoro, como por la totalidad del pensamiento letrado cristiano. En tal sentido, el obispo sevillano indica que el nombre de adivino «viene a significar 'lleno de Dios': [éstos] fingen estar henchidos de Dios y con artificios engañosos predicen el futuro a los hombres»[9]. Esta distinción también cuenta con una larga trayectoria en el pensamiento cristiano. Entre otros, Orígenes –al mismo tiempo que sugería que las profecías e incluso los sueños podían mostrar a las personas «el curso de acción propio»[10]– rechazaba de manera categórica los augurios y otras formas de adivinación.

En suma, dentro del complejo panorama que suponía la predicción del futuro, la débil frontera que separaba la profecía (o los presagios, en líneas generales) y la adivinación parecía radicar, entre otras cosas, en la intención y voluntad de engaño de quien protagonizaba este tipo de fenómenos. Mientras que la profecía celestial suponía la función meramente receptora de un ser privilegiado (que era agraciado con este don divino), la adivinación implicaba la acción efectiva de una persona, tendiente a conocer el porvenir. Con ello, se marcaba una primera distinción respecto al contex-

---

XII, 6, 15 y 7,16; *De civitate Dei*, lib. 10, cap. 9; las *Epistulae* 9, 159 y 162 y el *De Trinitate*, IX, 6, 11.

[7] *Etymologiae*, lib. VII, cap. 8, & 41: «Habere autem prophetiam non solum bonus, sed etiam malus potest».

[8] Cfr. Steven KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Milán, Vita e Pensiero, 1996 –ocupándose, en especial, del origen sobrenatural de los sueños–.

[9] *Etymologiae*, lib. VIII, cap. 9, & 14: «Divini dicti, quasi deo pleni: divinitate enim se plenos adsimulant et astutia quadam fraudulenta hominibus coniectant» –p. 714 de la ed. cit.–.

[10] ORIGENES, *Réplica a Celsus*, VI, 21. Cfr. Lynn THORNDIKE, *A history of Magic and experimental science*, Nueva York, Columbia University Press, 1923, vol. I, p. 459.

to veterotestamentario, que habla por igual de profecías «espontáneas» o «por inducción»[11]. Por otra parte, mientras la profecía o el presagio podían tener tanto una fuente celestial como una demoníaca –según lo señalara san Isidoro–, la adivinación sólo podía tener un origen satánico. Así lo había afirmado san Agustín al decir que «cuando los astrólogos dan no pocas respuestas sorprendentemente verdaderas, lo hacen por una secreta inspiración de los malignos espíritus...»[12]. Por su lado, san Isidoro concluyó que, en esas prácticas, «se evidencia el arte de los demonios, emanado de una pestilente sociedad de hombres y ángeles malos»[13].

Dejemos de lado, pues, esta categoría de la adivinación y consideremos solamente lo que se refiere a la profecía o al presagio. Obviamente, toda la tradición literaria medieval en torno a aquellos seres que gozaban de dones proféticos siguió de cerca el modelo impuesto por el texto bíblico, centrado en la caracterización de los profetas mayores y menores. El mismo san Isidoro se ocupó de estos personajes en algunas de sus obras, en especial, en las ya citadas *Etimologías* y en un opúsculo menor, el *De ortu et obitu patrum*. En la primera, Isidoro se explaya extensamente en torno al significado de los nombres de los profetas (libro VII, cap. 8). En la mayor parte de los casos, el autor destaca que dichos nombres son la prueba evidente de la capacidad sobrenatural de estos seres y, en particular, de que sus profecías se habían cumplido. Este último aspecto es de significativa relevancia ya que, según el texto bíblico, el medio para saber si un profeta es auténtico radica en la concreción efectiva de su anuncio[14]. Así, conforme las *Etimologías*, «sus nombres [i.e., de los profetas] indican con toda claridad qué es lo que, en sus hechos y en sus palabras, vaticinaban que iba a suceder»[15]. De tal manera, Elías «quiere decir 'el Señor es Dios'. Se lo llamó así por presagio de futuro... más tarde, gracias a él, el pueblo conocería que el Señor es Dios». Otro tanto puede decirse de Eliseo –cuyo nom-

---

[11] Un caso bíblico de profecía inducida puede verse en 2 Reyes 3, 15: Eliseo ordena a uno de sus sirvientes que «taña el arpa. Y mientras éste cantaba al son del arpa, la virtud del Señor se hizo sentir sobre Eliseo...».

[12] San AGUSTIN, *La ciudad de Dios*, lib. V, cap. 7 –p. 307 de la ed. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988–.

[13] San ISIDORO, *Etymologiae*, lib. VIII, cap. 9, & 31: «...ars daemonum est ex quadam pestifera societate hominum et angelorum malorum exorta» –p. 716 de la ed. cit.–.

[14] Deut. 18, 22: «Si lo que aquel profeta hubiere vaticinado en nombre del Señor no se verificare, esto no lo habló el Señor». Cfr. W.F.R. BROWNING, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 370.

[15] San ISIDORO, *Etymologiae*, lib. VII, cap. 8, & 3, p. 664: «Vocabula enim eorum satis ostendunt quid in futuris factis dictisque suis praenuntiassent».

bre es sinónimo de «la salvación del Señor», porque «salvó al pueblo librándolo del hambre»–, Oseas –«el que salva», puesto que «anunció la salvación para la casa de Judá»–, Amós –«pueblo alejado» porque «dirigió sus profecías al pueblo de Israel, [que se] había alejado de Dios»–, Ageo –el «festivo [ya que] profetiza que volverá a reconstruirse el templo»– y otros[16].

Junto a ese análisis terminológico –propio de las *Etimologías*– y de verificación de dicha terminología, Isidoro vuelve a ocuparse de los profetas –como acabamos de anticipar– en su *De ortu et obitu patrum*, compuesto, al parecer, en los primeros años del siglo VII[17]. Se trataría, por ende, de una de las primeras obras del obispo sevillano, dedicada a ofrecer una breve biografía de los personajes que figuran en la Biblia. Conforme a ese propósito, Isidoro sigue un plan de presentación de sus biografiados, plan que –tal como señala Chaparro Gómez– se reduce aproximadamente a los siguientes puntos: a) nombre, b) genealogía, c) rango del personaje (esto es, el *titulus* por el que se lo conoce), d) cualidades, e) obras y hazañas, f) muerte y g) sepulcro[18]. Un caso paradigmático en este sentido es el de Ezequiel, a quien se lo describe como «sacerdote, hijo de Buzi, nacido en la tierra de Sarira, [...] profetizó ante los compañeros cautivos reprendiendo sus ofensas y, movido por el celo de Dios, les echó en cara todos sus crímenes y torpezas; lo asesinó un jefe del pueblo de Israel [...]. Fue enterrado por el pueblo en el campo de Maur, en el sepulcro de Sem y Arfazat»[19]. Para llevar a cabo esta y otras caracterizaciones, Isidoro apela tanto a las referencias bíblicas como a textos de Jeremías, Gregorio Magno y, en especial, a un opúsculo griego –que Isidoro pudo conocer en esta lengua o en una traducción latina–, el *Vitae prophetarum*[20]. Colección pseudo-epigráfica, escrita en hebreo hacia el siglo I y luego traducida al griego, estas vidas

---

[16] A fin de no abundar en citas, véase todo lo anterior en el mismo lib. y cap. indicado en nota anterior, pp. 664-68.

[17] Véase Ursicino DOMINGUEZ del VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispanocristiana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, t. III, p. 211. Para el problema de la autoría de este texto –objeto de varios debates– véase la introducción de César CHAPARRO GOMEZ al *De ortu et obitu patrum*, París, Les Belles Lettres, 1985, pp. 4-35. De no indicarse lo contrario, ésta será la ed. que cite en lo sucesivo.

[18] Véase la ed. cit. en nota anterior, pp. 45-46.

[19] *Ibídem*, pp. 167-69: «Ezechihel, sacerdos, filius Buzi, genitus in terra Sarira; [...]; ad concaptiuos prophetauit corripiens eorum crimina et turpitudines arguens; quem dux populi Israhel interfecit [...]. Sepultus autem est a populo in agro Maur in sepulcro Sem et Arfaxat».

[20] Véase CHAPARRO GOMEZ, *op. cit.*, pp. 23-24. La identificación de esta fuente del hispalense se debe a A. VACCARI, "Una fonte del *De ortu et obitu patrum* di S. Isidoro", *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 165-75. Las *Vitae prophetarum* han sido editadas por Th. Schermann en Leipzig, 1907 y, más recientemente, por Ch. Cutler Torrey, Filadelfia, 1946.

emplean abundantes fuentes legendarias y bíblicas, profusamente retomadas por Isidoro. En especial, éste ha extraído de dicha obra las indicaciones acerca de la muerte y sepultura de los profetas, referencias que le permiten señalar que la sepultura de Eliseo aún podía verse en la ciudad de Sebaste –junto a la de Abdías–, que la de Isaías «yace bajo la encina de Rogel» o que la de Amós se ubica «junto a la de sus padres, en la ciudad de Tecue»[21]. Además, en relación a este último, Isidoro indica que fue «profeta no por nacimiento sino por la llamada de la gracia», subrayando sus orígenes campesinos y de «cosechero de zarzamoras». Este origen humilde se contrapone a los restantes profetas, herederos de nobles ancestros o enaltecidos por elevados rangos políticos o religiosos. De hecho, Elías es catalogado de «sumo sacerdote», Eliseo es un discípulo del anterior, Isaías «nació de noble linaje de Jerusalén», Jeremías perteneció a la «tribu sacerdotal de la aldea de Anathot» y Daniel fue vástago de una «noble familia». Como vemos, la caracterización de san Isidoro en torno a los profetas –común al pensamiento de su época– entendía que el ejercicio de la función no era propia de ambientes sociales populares sino, todo lo contrario, de sectores aristocráticos. Este aspecto debe ser tenido en cuenta a la hora de presentar los mensajes proféticos y anuncios que incluyen las hagiografías castellanas posteriores, preocupadas por señalar –o justificar la ausencia de– los mismos orígenes sociales de quienes vaticinaban el futuro.

Conforme a estos sintéticos postulados (subrayados para el caso de san Isidoro), analicemos ahora de qué manera otras hagiografías castellanas medievales emplearon este tipo de mensajes proféticos o premonitorios, en qué contextos del relato se ubican los mismos y de qué forma se comprueba en tales hagiografías la veracidad de esas experiencias sobrenaturales. Tales criterios nos permitirán trazar una evolución del género desde el punto de vista de la recepción social de lo sobrenatural y maravilloso y, al mismo tiempo, una imagen de los contextos cambiantes de la santidad a lo largo de la Edad Media.

Las profecías funerarias

La primera y principal función que cumplen los presagios y mensajes proféticos en el género hagiográfico castellano –y esto es común al resto de Europa– es, sin duda, la de anunciar al santo su muerte más o menos inminente. Dado que ya me he ocupado de los aspectos que tienen dichos

---

[21] ISIDORO, *De ortu...*, & 36, 3, p. 163 –Eliseo–, 37, 3, p. 165 –Isaías– y 43, 2, p. 175 –Amós–.

presagios en el contexto de los decesos de los santos, me limitaré ahora a estudiar qué alcance tienen los mismos en el marco de la tradición profética[22]. Por idéntica razón, cabe advertir que sólo abordaré en estas páginas aquellas señales que implican una auténtica profecía o mensaje profético. En otras palabras, dejo explícitamente de lado todas esas manifestaciones sobrenaturales –múltiples en los relatos hagiográficos– a través de las cuales el santo «siente» su muerte o «tiene conciencia» de la misma.

Si nos limitamos a los mensajes proféticos «auténticos», es preciso señalar, en primer lugar, que tales mensajes pueden ser divulgados por el propio santo –que, de esta manera, hace conocer públicamente su próximo destino–, por un allegado al mismo o por terceras personas. Dentro del segundo caso deberíamos incluir una de las primeras referencias hagiográficas locales que existen al respecto, la del célebre *Peristephanon* de Prudencio, compuesto hacia 398-400. En los versos iniciales del himno que exalta la pasión del diácono Lorenzo de Huesca, Prudencio menciona la profecía del Papa Sixto, pronunciada cuando éste estaba siendo martirizado. En esas circunstancias, el poeta indica que «Ya lo predijo el Papa Sixto/ cuando, en la cruz clavado,/ ve a Lorenzo bajo el palo/ de aquella misma cruz llorando:/ '¡Deja, por mi partida, dolorosamente/ de prodigar tu llanto!/ Yo voy delante, hermano; tú también/ me seguirás de aquí a tres días'»[23]. En primer lugar –y según ha sido advertido con anterioridad–, Prudencio es el primero que hace referencia al martirio de Sixto II como una crucifixión. Es mucho más probable que el Papa haya sido decapitado o haya padecido algún otro tipo de muerte inmediata, conforme lo señalaba el edicto de Valeriano –edicto que menciona Cipriano al hablar acerca de la muerte de este mismo pontífice[24]–. Es probable, pues, que Prudencio haya apelado a la imagen de la crucifixión como forma de sacrificio dado su alto valor simbólico. Análogamente, con tal recurso brindaba mayor dramatismo a la acción, insertando –en medio de esa agonía– el mensaje a Lorenzo. No olvidemos que, para redactar este himno, Prudencio ha

---

[22] Me permito remitir mi libro *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 84 y ss.

[23] AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas* (ed. de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, vv. 21-28, p. 492 –sigo la traducción propuesta por los citados editores–: «Fore hoc sacerdos dixerat/ iam Xystus adfixus cruci/ Laurentium flentem uidens/ crucis sub ipso stipite:/ 'Desiste discessu meo/ fletum dolenter fundere!/ Praecedo, frater; tu quoque/ post hoc sequeris triduum».

[24] CIPRIANO, *Carta LXXX a Suceso*, en Daniel RUIZ BUENO (ed.), *Actas de los mártires*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, pp. 719-20: «Xistum autem in cimiterio animaduersum sciatis VIII id. Aug. die et cum eo diacones quattuor».

recurrido al pasaje del *De oficiis*, I, 41, 204-6 de san Ambrosio, conservándolo casi sin variantes[25].

Ahora bien, en ese contexto, la profecía de Sixto tiene una función primordial: según lo subrayara Michel Roberts, la misma es una auténtica «reflexión sobre la función del obispo como maestro y pastor»[26]. El obispo da un ejemplo –con sus palabras y actos– de lo que se espera del discípulo en el futuro –en este caso, la perspectiva del martirio–. Más que reconfortarlo por su muerte, el Papa amonesta al próximo mártir a que no se lamente por este hecho y a que sepa afrontarlo en un lapso cercano. El presagio, pues, subraya la relación superior-discípulo, insertándose de hecho en esa dimensión de la santidad primitiva que Peter Brown ha calificado de «patronato» –aludiendo a esta característica fundamental de la organización social romana–: «el santo era el buen *patronus*, [aquél] que intercedía con éxito, cuya riqueza estaba a disposición de todos, cuya *potentia* se ejercía sin violencia y a quien cada uno podía probar su lealtad sin ser forzado a ello. El obispo podía representarlo»[27].

De la misma manera, ese mensaje profético intercalado por Prudencio –y, antes que él, por san Ambrosio– induce otro elemento básico de este tipo de narraciones, insertas en leyendas hagiográficas: la perseverancia que se espera del santo, su compromiso con la fe y su resignada aceptación de los hechos. Lorenzo no sólo no reniega de su suerte sino que acepta complacido su destino, a la vez que hace todo lo posible para llegar cuanto antes a él. Se trata de un modelo discursivo que la Iglesia mantuvo invariable a lo largo de toda la Edad Media y que se repite una y otra vez en las obras que nos ocupan: el santo –mártir, en este caso–, aún sabiendo lo que le espera, nada hace para cambiar su suerte sino que profundiza su devoción y respeto hacia la Iglesia y la religión[28].

Dentro de la misma estructura discursiva pero como paradigma de nuestro primer grupo de relatos –el santo que anuncia su propia muerte– debemos incluir una pasión cuyos orígenes son contemporáneos a la obra de Prudencio (aunque nos llegó en un texto de siglos posteriores). En efec-

---

[25] En PL, 16, cols. 84-85: «Mox venies, flere desistere, post triduum me sequeris».

[26] Michael ROBERTS, *Poetry and cult of the martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, p. 110.

[27] Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984, p. 58.

[28] Este aspecto fue desarrollado por André VAUCHEZ –en lo relativo a la baja Edad Media– en su libro *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1984, p. 598 y ss. Sin embargo, tal coordenada ya está presente desde las hagiografías más tempranas.

to, la narración del martirio de santa Eulalia de Mérida, contenida en el *Pasionario*, parece datar del siglo VIII, aunque sin dudas ha retomado un original del siglo IV. En él, la santa, en vísperas de ser azotada, le hace saber a su compañera de sufrimiento, Julia: «Sabe, hermana, que voy última, pero sufriré el martirio la primera»[29]. Por cierto, toda esta profecía es muy curiosa: en primer lugar, porque nada se sabe acerca de esta ignota Julia, compañera de Eulalia. No la mencionan Prudencio, ni los calendarios o la liturgia anteriores; análogamente, nada se dice, en el resto de la pasión, acerca de la suerte que tuvo este personaje –ni siquiera de soslayo–. La crítica ha superado esa sorprendente inclusión siguiendo la tesis de García Villada, en el sentido de que debe su nacimiento a una mala lectura del manuscrito más antiguo –el Epternacense– del *Martirologio Jeronimiano*[30]. Allí se señala que, el 10 de diciembre, se celebra en España el día de «Iuliae virginis». Según el citado historiador, se trata de una confusión entre Iuliae y Eulaliae, lo que daría lugar a la creación de esta mártir desconocida. Sea como fuere, lo interesante es que el autor de la pasión intentó resolver la supuesta presencia de esta segunda mártir mediante dos recursos: en primer término, la convirtió en «compañera de voto» –*convirginalis*–; en segundo lugar, apeló a un mensaje profético para relacionar a ambos personajes. En efecto, en una curiosa superposición jeráquica, Eulalia comunica a su compañera que «voy última pero sufriré el martirio la primera». No queda claro a qué orden se está refiriendo la mártir al decir que «va última» pero sí se sabe que, más allá de eso, tendrá primacía a la hora de morir. Por último, el pasaje termina con la obligatoria confirmación de la profecía –según antes apuntábamos–, imprescindible para definir la condición sobrenatural de aquél que la pronuncia: «Y así sucedió, como había predicho santa Eulalia». El discurso profético, por ende, no sólo revela la dimensión sobrenatural que posee la santa en cuestión sino el rango heroico que tiene su muerte, rango que «siempre fuera considerado como una forma de posesión, estrictamente disociada del coraje humano normal»[31]. En otras palabras, las profecías ya no cumplen

---

[29] Angel FABREGA GRAU, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953, t. II, p. 69: «Notum tibi sit, domina soror, quia novissima vado, sed prior patiar: et sic factum est, sicut beata predixerat Eulalia». Para las fecahs de composición de esta *passio*, véase *ibídem*, t. I, pp. 82-86.

[30] Cfr. Zacarías GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1929-1936, t. I, p. 288. Cfr. FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 84 y la ed. del *Pasionario* de Pilar RIESCO CHUECA, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, p. 53, nota 7 –ambos continuadores de la misma idea–.

[31] BROWN, *op. cit.*, p. 106.

una función de amonestación social –como en tiempos bíblicos– sino que adoptan un matiz mucho más íntimo y personalista: son mensajes que sólo afectan a ciertos elegidos y que no buscan transformación individual alguna sino todo lo contrario, la conservación incorruptible de ciertos principios básicos.

Por último, como modelo del tercer esquema que enunciamos –la profecía de muerte de un santo vaticinada por seres que, aparentemente, no tienen con él vinculación personal alguna–, un caso ejemplar es el que figura en otro de los relatos del *Pasionario*, posterior al recién analizado: me refiero a la pasión de Argéntea y sus compañeros, probablemente redactada hacia el siglo XI. Inserta en el marco de la oleada martirial de tiempos musulmanes –de la que ya hablaremos–, Argéntea ofrece el modelo de la santa entregada a Cristo desde temprano, deseosa –y hasta obnubilada– por el martirio. En efecto, la futura mártir, enterada de la existencia de cierto religioso que anhelaba el mismo fin, le escribe a éste haciéndole saber su deseo y «rogándole que suplicara al Señor que hiciera partícipes a sus dos compañeras del proyecto que tenía»[32]. La respuesta del mencionado religioso se expresó a través de una carta, en la que se manifiesta todo un presagio acerca de la suerte que tendrá la protagonista del relato: «Santa mujer, sábete que una de tus compañeras me precederá en este ansiado premio, pero te aseguro que la otra no lo conseguirá. Tú, en cambio, lo alcanzarás también, pero pasado un largo espacio de tiempo»[33]. Ahora bien, el contexto discursivo de esta profecía tiene alcances llamativos. En primer lugar, porque nada se sabe del religioso que la pronuncia ni tampoco de las supuestas dos compañeras de Argéntea (una de las cuales tendría que haber sido martirizada antes que ella). Como en el caso de Julia y Eulalia, ni uno ni otras aparecen en el resto del relato, con lo cual se quiebra uno de los principios de este tipo de narraciones: la comprobación de la profecía. Tampoco figuran elementos que permitan reconocer históricamente a los personajes implicados. Sí se sabe que Argéntea era de familia mozárabe y fue martirizada en mayo de 931 –es decir, que no pertenece a la gran oleada martirial de mediados del siglo IX, exaltada por Eulogio y Alvaro de Córdoba[34]–. Por otro lado, los martirios

---

[32] FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. II, p. 384: "secretum religioso viro scribere destinavit, flagitans illum non negare Dominum deprecari, quatinus duabus sibi puellis tandem participium caperet sui quod nitebatur desiderii".

[33] *Ibídem*: "Unam me inquit, beata, et tuis puellis ad hoc desideratum premium precessuram scito existere, quod alteram dico consequi minime posse. Te autem idem ipsud nichilom[i]nus nacturam fore cognoscito, intercedente tamen producto et intervallo temporis spatio".

[34] Véase *Diccionario de historia eclesiástica de España*, v. «Argéntea», t. V, p. 63.

más próximos al del Argéntea son los de la ignota Eugenia –muerta ocho años antes que aquélla, en 923, si aceptamos como válida la fecha hallada en su lápida en el siglo XVI[35]– y el de Pelayo –ejecutado en 925–. ¿Sería la primera la compañera de nuestra mártir, cuyo temprano deceso predijo el religioso? Al menos, entre las muertes de Eugenia y Argéntea existe ese «largo espacio de tiempo» que él anunciara. Pero, ¿quién era este religioso? El silencio del texto resulta llamativo, más en el marco de una *passio* que –según se ha afirmado repetidas veces– habría sido escrita por un contemporáneo, seguro conocedor de los hechos. De ser así, ¿cómo no respetaría este último la secuencia argumental del relato y asentaría la verificación de la profecía? ¿Tal vez tenía interés en centrarse exclusivamente en la protagonista? La otra posibilidad sería que el relato del martirio de Argéntea probablemente haya sido objeto de modificaciones o reducciones que alteraron su redacción original, dando lugar a episodios no resueltos o personajes extraños en el marco de la narración. Esta idea no parece desacertada, más aún si se tiene en cuenta que la inclusión de dicho relato en el *Pasionario* no se realizó de manera inmediata –como se supuso durante largo tiempo– sino que la misma no pudo ser anterior al siglo XI –según lo señalara, en su oportunidad, Fábrega Grau[36]–.

Ahora bien, restaría por analizar un tipo de mensaje profético que, a semejanza de los tres modelos anteriores, también tiene a una muerte individual como sujeto del mismo. La diferencia estaría dada por el hecho de que, en este cuarto caso, el santo no es la víctima de esa muerte presagiada sino todo lo contrario: él actúa exclusivamente como vaticinador del deceso de otro ser humano. Si continuamos con los ejemplos tempranos de la hagiografía hispana, un caso paradigmático de esta última categoría es el que figura en las *Vidas de los santos Padres emeritenses*, texto hagiográfico de autor anónimo y redactado –siguiendo el modelo de los *Diálogos* de Gregorio Magno– en la primera mitad del siglo VII[37]. En él, aparece la historia de un religioso de tiempos del obispo Fidel (560-571) quien, una noche, observó a éste –que aún estaba vivo– en una procesión de santos fallecidos. De inmediato, el religioso «imprudentemente informó de su visión a mucha gente»[38], antes de hacérselo saber al propio obispo. Será

---

[35] Así lo indica Enrique FLOREZ en *España Sagrada*, t. 10, pp. 462-64.

[36] FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 239. Para RIESCO CHUECA, las actas de esta pasión pertenecen al siglo XI –*op. cit.*, introd., p. XII–.

[37] Joseph GARVIN (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946. Para el problema de la autoría y la fecha de composición del texto, véase la introducción a esta ed., pp. 1-6.

[38] *Ibídem*, p. 180: «incaute agens multi statim indicavit».

esta actitud la que dé lugar a la muerte del visionario y a la profecía en cuestión. En efecto, cuando Fidel supo de lo ocurrido, hizo saber al eclesiástico que «Dios te perdone, hermano; tú no has actuado correctamente. [...] Recibe la comunión y danos el beso de la despedida ya que morirás»[39]. El deceso del religioso ocurrió la noche siguiente de su encuentro con el obispo. En síntesis, la profecía tiene dos aspectos detectables con facilidad: en primer lugar, se relaciona directamente con un pecado o acción pecaminosa, sirviendo como preparativo para que el actor involucrado se prepare para su deceso; en segundo término, demuestra una temprana actitud por parte de la Iglesia para controlar todo tipo de manifestación sobrenatural. De hecho, queda bien claro que el error del religioso es haber divulgado su visión antes de habérsela comunicado al obispo, en una evidente contradicción de ese «monopolio de lo sagrado» que pretendió imponer la institución eclesiástica.

La caracterización de los mensajes proféticos que hemos realizado hasta ahora –es decir, vinculados a la muerte de un santo o de alguien cuya suerte él vaticina– lógicamente habrá de ser continuada en los siglos siguientes –en cada caso, con sus atributos específicos–. Será Eulogio de Córdoba –conocedor de dichas modalidades y deseoso de otorgar un rango de sacralidad a sus textos, insertos en medio de un polémica con la jerarquía eclesiástica– quien apelará a las profecías de manera efectiva. Así, el mártir Sisenando –cuya muerte aparece en el *Memoriale sanctorum*– llegará a vaticinar «la hora de su suplicio»[40]. Es más, en este caso, Eulogio hace saber que el mencionado mártir estaba «iluminado por el espíritu profético»: mientras se hallaba escribiendo una carta en la cárcel, «de repente, desbordado por una inmensa alegría [...] y sintiéndose inundado por un gozo en cierto modo celestial» le indicó al muchacho que le había traído una misiva que se marchara de inmediato dado que «el poder de las tinieblas ordena que se me saque de la cárcel y ahora me exhibirá para ser degollado»[41]. Con ello, Eulogio no sólo establece la categoría especial de su biografiado –como sus predecesores romanos, capaz de afrontar gozoso su muerte inmediata, sin renunciar a su fe– sino que dignifica la tradición

---

[39] *Ibídem*, p. 182: "Indulgeat tibi Deus, frater, non recte feciste. [...] iube communicare et da nos osculum valefactionis, quia iturus es".

[40] EULOGIO de CORDOBA, *Memoriale sanctorum*, cap. V –ed. de Juan Gil en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. II, p. 404. De no indicarse lo contrario, ésta será la ed. que cite en lo sucesivo–.

[41] *Ibídem*: «...subito nimia hilaritate perfusus, caelesti quodam modo gaudio uegetatus [...] iam potestas tenebrarum uinculis me extrahere praecipiens nunc decollandum sibimet exhibebit».

martirial como parte de un vasto plan divino, debidamente revelado a los elegidos a través de profecías y anuncios semejantes al referido. Otro tanto puede decirse de ciertos allegados (más o menos próximos) que anuncian al santo su próximo martirio –es decir, el primer tipo de mensaje profético al que hicimos referencia–. En la misma obra anterior, Eulogio alude a ellos al mencionar el anuncio sobrenatural que recibió santa Sabigoto de parte de la difunta hija de su amigo Montesis –señalándole que estaba próxima la hora del «triunfo»[42]–.

Ahora bien, junto a ese valor de la profecía –similar al que se empleaba desde hacía siglos–, cabe subrayar que (tal como lo indicara Pedro Herrera Roldán), Eulogio apela repetidas veces a vocablos derivados de «profecía» e, inclusive, acuña un término personal al respecto: *prophetismum*, en el sentido de profecía propiamente dicha o –y esto es lo que me interesa– «revelación divina». Así, uno de los musulmanes a los que increpa san Isaac –en un pasaje del citado *Memoriale sanctorum*– señala que Mahoma «recibió del Altísimo la profecía que debía predicar a los pueblos»[43]. Análogamente, santa Columba contradice a sus acusadores señalándoles que «¿dónde hay Iglesia y religión más santa que la verdad de la fe evangélica, la cual –anunciada por todo el mundo [...]–, nos da la certidumbre de que toda profecía que la contradice es una patraña muy patente?»[44]. En otras palabras, Eulogio responde fielmente a la tradición bíblica acerca de la profecía y los profetas, conservando el carácter original de revelación sobrenatural (es decir, sin la connotación de presagio del futuro que poco a poco incorporó el término). Además, la utilización de ambos significados de la voz «profecía», por parte de san Eulogio (el que alude a su condición anunciadora del futuro y este último que acabamos de reseñar), no sólo son perfectamente compatibles sino que responden a la estructura propagandística de pensamiento desarrollada por el autor. En efecto, Eulogio necesitaba, por un lado, demostrar la proximidad de los santos por él retratados con respecto a sus antecesores, circunstancia que demandaba de la lógica recurrencia al texto bíblico. Por otra parte, la caracterización de sus mártires como seres movidos por ciertos mensajes proféticos servía para indicar que ellos respondían a un mandato divino (una revelación, en

---

[42] EULOGIO, *Memoriale sanctorum*, lib. II, cap. 10, p. 424.

[43] EULOGIO, *op. cit.*, p. 367: "Mahomad fore praedixit, qui angelis Gabrielis magisterio illustratus uerbum prophetismi ab Altissimo nationibus relaturus accepit".

[44] *Ibídem*, lib. III, cap. 11, p. 451: "Quis cultus uel secta euangelicae fidei veritate sanctior est, quae per totum orbem apostolorum uocibus promulgata aeternea spei credentibus praemium repromittens, omne prophetismum, quob ab illa dissentit, anathema esse in ueritate non dubium est?"

el sentido cabal del término), mandato que –aun poniendo en peligro sus propias vidas– cumplían fielmente. Al igual que los profetas del Antiguo Testamento, los mártires de Eulogio son seres independientes de los poderes religiosos establecidos, suelen ser malinterpretados por todos –a veces, hasta despreciados y agredidos–, actúan como críticos de su época y denuncian a los enemigos de la fe. De hecho, las referencias a los libros proféticos que figuran en la primera parte del *Memoriale sanctorum* –dedicada, precisamente, a exaltar la acción y virtudes de los mártires– corresponden a denuncias a «la vida relajada» de los rectores de la Iglesia (& 4, citando a Jer. 23, 11-12), críticas a quienes abandonan «la verdadera doctrina» (& 14, con referencias a Is. 5, 20), llamados a resistir los embates de los paganos (& 20, con cita de Zacarías 13, 2-3) y mensajes para aprender a vivir «entre escorpiones» (& 23, aludiendo a Ezequiel 2, 6 y 3, 8). Todo apunta, pues, a denunciar la actitud complaciente de la jerarquía eclesiástica cordobesa frente al poder musulmán[45]. Otro tanto puede decirse de la referida presentación que hace Eulogio de sus biografiados, a quienes –más allá de las críticas apuntadas– entiende como auténticos mártires. Para ello, también apela a dos fragmentos proféticos claves: la cita de Daniel 12, 10 («Impíamente obrarán los impíos sin saberlo»), que le permite concluir que los opositores al martirio «son gentes sin ley ni disciplina»[46] y la referencia a Isaías 5, 20 («¡Ay de vosotros que llamáis mal al bien y bien al mal...!»), que le lleva a condenar a quienes «hablan de los mártires en público, blasfemándolos y, además, los persiguen en secreto, injuriándolos»[47].

En suma, con todo este bagaje de literatura profética, Eulogio intentaba superar las grandes dificultades que tenía para demostrar la absoluta pertinencia de las actitudes asumidas por sus seguidores. Al mismo tiempo, ello le permitía evadir las carencias más urticantes de su *corpus* hagiográfico –carencias adecuadamente señaladas por Kenneth Wolf–: los martirios que él narraba se habían producido sin persecuciones y sin la intervención de paganos, al igual que la santidad de sus biografiados no se traducía en milagros[48]. Sus mártires –como los profetas de la Biblia– ac-

---

[45] Para las relaciones de Eulogio con la Iglesia local, véase Kenneth Baxter WOLF, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 56 y ss. y Jessica COOPE, *The martyrs of Córdoba. Community and family conflict in an age of mass conversion*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1995, p. 55 y ss.

[46] EULOGIO, *op. cit.*, I, 27, t. II, p. 390 de la ed. cit.

[47] *Ibídem*, I, 28, p. 391: «quod patulis refutarunt blasphemiis occultis etiam conuiciis insequuntur». La misma cita de Isaías puede verse en I, 19, p. 383.

[48] Cfr. WOLF, *op. cit.*, caps. 6, 7 y 8.

tuaban movidos por un espíritu celestial y sólo El era necesario a la hora de definir sus acciones y su efectivo ascenso a los cielos. Al falso profeta (Mahoma) se oponían los buenos profetas, enviados de Dios para demostrar con sus ejemplos la palabra divina (esto es, servir como una revelación a los cristianos de su tiempo).

Hasta aquí hemos visto de qué manera se desarrolló toda una tradición de mensajes proféticos relativos a la muerte del santo, capaces de articular una dimensión de la figura sagrada. Tales mensajes, lógicamente, habrán de continuarse en los siglos XI y XII, adquiriendo matices poéticos cada vez más definidos. Un caso paradigmático en este sentido es la profecía de muerte que pronuncia santo Domingo de Silos, según la refiere su hagiógrafo Grimaldo en un texto compuesto hacia 1090 (profecía que será objeto de una carga alegórica mayor por parte de Gonzalo de Berceo en el siglo XIII). En vísperas de su deceso, el santo anunció a los hermanos de su comunidad que se prepararan dado que «el rey, la reina y el obispo» visitarían el cenobio en días más[49]. Los monjes descreen de las palabras del santo dado que –salvo el obispo– los monarcas se hallaban demasiado lejos del lugar. Pasado el lapso, efectivamente el obispo arribó al monasterio pero no lo hicieron así el rey y la reina. Ante una nueva muestra de incredulidad de parte de los monjes –que seguían sin dar fe acerca de la próxima visita de los reyes–, Domingo responde indignado que los soberanos ya habían estado en el lugar en el momento predicho y que lo habían invitado a unirse a su *sacratissimo convivio* en tres días más. Con esas palabras, la profecía adquiere su valor real: obviamente, los monarcas a los que alude el santo son Cristo y la Virgen María, alusión comprensible en el marco de una religiosidad que se volcaba hacia formas de devoción cada vez más personalizadas. Con todo esto, Grimaldo ha sabido conjugar perfectamente la tradición antigua relativas a las profecías de muerte con algunos puntos especiales de su relato: en primer término, todo el presagio sirve para movilizar a la comunidad de monjes y alertarlos sobre la necesidad de respetar a ultranza los mandatos de la jerarquía (aun en casos extremos como éste, en que se temía por la salud mental del abad). De la misma manera, subraya las relaciones existentes entre el monasterio de Silos y la monarquía local –a través de la alegoría del rey y la reina–, circunstancia aún más significativa si recordamos las pésimas relaciones que tuvo santo Domingo con algunos representantes de la mis-

---

[49] Este texto de Grimaldo ha sido incluido por Brian Dutton en su ed. de la *Vida de santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo, Londres, Tamesis Book, 1978. De no indicarse lo contrario, ésta será la ed. a la que me refiera en lo sucesivo. Para el pasaje en cuestión, véase pp. 226-27 de la misma.

ma (el caso de García Sánchez). Por último, también advierte a dicha monarquía (y a la comunidad de fieles, en general) acerca de los privilegiados vínculos «celestiales» que tenía el monasterio (centrados en la persona de su restaurador).

Tal recurrencia a un molde profético cargado de connotaciones simbólicas se prolongará en el siglo siguiente, tal como lo prueba la biografía de san Rosendo. Aunque originalmente redactada por el monje Esteban (quien escribiera hacia 1140-1160) la versión conocida de este relato es la que hanos legado otro monje, Ordoño –puesto que el texto anterior se ha perdido[50]–. En esa narración de Ordoño, san Rosendo profetiza la muerte de su antecesor en el abadengo de Celanova, Fránquila. En este caso, el vaticinio se manifiesta a partir del vuelo de una paloma, que Rosendo ve entrar y salir de la boca del abad. Ante la ignorancia de este último –incapaz de comprender el mensaje–, es el propio Rosendo quien lo interpreta en los siguientes términos: «Sábete, abad, que esta paloma es un anuncio de Dios que te invita muy pronto a su reino»[51]. Obviamente, el hagiógrafo –no podemos decir si este recurso pertenece a Esteban o a Ordoño– ha apelado a la conocida imagen de la paloma como símbolo del alma (de larga tradición cristiana), sobredimensionando la figura de Rosendo frente a la del abad (incapaz de comprender el mensaje) y subrayando su carácter de heredero natural de la primacía.

En síntesis, la inclusión de las profecías de muerte en los distintos contextos hagiográficos revela los intereses y presupuestos de los diversos autores de esos textos, deseosos de dar un carácter sobrenatural a sus biografiados y, a la vez, insertarlos en modelos específicos de santidad. De tal manera, el mismo recurso habrá de servir, a lo largo de la Edad Media castellana, para brindar diferentes vías de aproximación a lo divino y para acercar o alejar –según se quiera– la experiencia de lo maravilloso al conocimiento humano. Ello explica por qué Eulogio subrayó la inspiración divina que supone la profecía, en tanto –siglos más tarde– Grimaldo prefirió demostrar la obligación de no contradecirla. Al primero, le interesaba indicar que sus santos no requerían de ningún beneplácito terreno (entiéndase, de parte de la jerarquía eclesiástica) y que a una revelación profética (la de Mahoma) era necesario oponer una nueva profecía (la que guiaba a los mártires cordobeses). Por su parte, el segundo deseaba amo-

---

[50] ORDOÑO de CELANOVA, *Vida y milagros de san Rosendo* (ed. de Manuel Díaz y Díaz, María Virtudes Pardo Gómez y Daría Vilariño Pintos), La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

[51] *Ibídem*, p. 146: «Scito, abba, quod columba hec nichil aliud est nisi nuncius dei qui te in proximo inuitat ad regnum».

nestar a los monjes –receptores indudables de su narración– para que respetaran las mismas jerarquías terrenales. La utilización del recurso (aun en su aparente contradicción) es comprensible sólo si tenemos en cuenta los criterios básicos de producción y emisión de cada relato y las variables ideológicas que subyacen en los mismos.

Las profecías histórico-políticas

Ya que hemos considerado los mensajes proféticos vinculados a la muerte del santo, restaría ahora por analizar aquellas revelaciones que no comportan fallecimiento alguno sino que involucran otros temas: desastres naturales, crisis políticas, amenazas inminentes, etc. Una vez más, nuestro primer referente en tal sentido lo constituye Prudencio. Este, en una serie de versos correspondientes al himno dedicado a san Lorenzo, incluye una primera profecía histórico-política, la que señala el advenimiento de una nueva era en la historia de Roma. Como corolario de la larga oración que pronuncia Lorenzo mientras estaba siendo torturado, éste exclama: «Veo llegar a un príncipe algún día/ que, ya siervo de Dios, a Roma/ no permita seguir esclavizada en la negra inmundicia de esos cultos;/ que cierre los templos a pestillo,/ que tapie los batientes marfileños,/ que desapruebe los ilícitos umbrales/ sellando los cerrojos broncead os./ Entonces, de toda sangre libres,/ relucirán al fin los mármoles,/ en pie estarán los bronces inocentes,/ que hoy se adoran como ídolos»[52]. El *princeps* de la profecía es, obviamente, Teodosio, el modelo de monarca que Prudencio exalta y al que sirviera en su carrera de oficial de la administración imperial[53]. En efecto, fue este emperador quien, en 391, prohibiera taxativamente la celebración de cultos paganos en toda Italia –y, particularmente, en Roma–. Tras un intento de insurrección por parte de estos mismos paganos, la medida fue definitivamente impuesta en 394[54].

---

[52] PRUDENCIO, *Peristephanon*, 2, vv. 473-84, p. 518 de la ed. cit.: «Video futurum principem/ quandoque qui seruus dei/ taetris sacrorum sordibus/ seruire Romam non sinat,/ qui templa claudat uectibus,/ ualuas eburnas obstruat./ nefasta damnet limina/ obdens aenos pessulos./ Tunc pura ab omni sanguine/ tandem nitebunt marmora,/ stabunt et aera innoxia,/ quae nunc habentur idola».

[53] Para los datos biográficos sobre Prudencio y su vinculación con la corte imperial de Teodosio, remito al artículo de Jill HARRIES, «Prudentius and Theodosius», *Latomus*, 43 (1984), 69-84.

[54] Para el contexto de la abolición de los cultos paganos y la instauración del cristianismo como religión de Estado véase J. B. BURY, *History of Later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian*, Nueva York, Dover, 1958, t. I, p. 368 y ss. y Charles

En esas circunstancias, es lógico que Prudencio haya intercalado esta profecía en el marco de la ejecución de san Lorenzo. En ella, un primer matiz que aparece es la exaltación de la figura del emperador que lleva a cabo el autor, exaltación que combina los términos *princeps* y *servus*. En primer lugar, se presenta al emperador como *princeps*, buscando un paralelismo con los «príncipes» de los apóstoles –Pedro y Pablo–, según la caracterización que el mismo Prudencio hiciera de ellos pocos versos antes de los transcriptos[55]. De tal modo, tanto el emperador como los apóstoles «se ubican en una posición intermedia en la jerarquía humana y divina»[56]. Al mismo tiempo, ese *princeps* romano es un «seruus Dei» y, por lo mismo, está bajo Su tutela. En función de lo anterior, la figura imperial pasa a «representar un papel providencial en la historia cristiana como sucesor, en algún sentido, del apóstol Pablo [y de Pedro]»[57]. Dicho papel está perfectamente caracterizado en la profecía: será este príncipe quien clausure definitivamente una etapa nefasta para la historia romana, librándola de su «esclavitud» y permitiéndole asumir su destino glorioso: al fin y al cabo, fue Dios «que el cetro de Roma [colocó]/ en la cima del mundo, decretando que el universo sirva a la toga de Quirino/ y se rinda a la fuerza de sus armas»[58]. Por cierto, cabe aclarar que, en la ideología política de Prudencio, Roma es «la patria no sólo de los romanos nativos sino del mundo romano en su totalidad»[59].

La tradición hagiográfica de este tipo de profecías tiene otro ejemplo destacado en un relato tres siglos posterior al de Prudencio, el de la *Vida de san Millán* de Braulio[60]. En un pasaje del mismo, el santo predice «la destrucción de Cantabria» por parte de Leovigildo en 574. Tal presagio le fue revelado a Millán «en Cuaresma», lo que subraya, una vez más, el carácter divino y sobrenatural del hecho (y su lógica coincidencia con una fiesta sagrada). Por el contrario, Braulio nada dice acerca del tipo de manifestación profética que recibiera el santo (registro visual de lo venidero, voz celestial que le revelara el futuro, etc.). Sea como fuere, lo impor-

---

PIETRI, «Les succès: la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'Etat», en J.-M. MAYEUR, Ch. y L. PIETRI, A. VAUCHEZ y M. VENARD (dirs.), *Histoire du christianisme. 2.-Naissance d'une chrétienté (250-430)*, París, Desclée, 1995, p. 402 y ss.

[55] En Roma reinan «duo apostolorum principes», v. 460.

[56] ROBERTS, *op. cit.*, p. 179.

[57] *Ibídem*, p. 180.

[58] PRUDENCIO, *Peristephanon*, 2, vv. 417-20, p. 516: "qui sceptra Romae in uertice/ rerum locasti, sanciens/ mundum Quirinali togae/ seruire et armis cedere".

[59] ROBERTS, *op. cit.*, p. 185.

tante en este caso es el sentido pedagógico que tiene la profecía y las consecuencias nefastas de la misma, en virtud de su rechazo por parte de los contemporáneos de Millán. Según el texto, tras haber tenido su revelación, el santo instó al «senado» de Cantabria a que se reuniera con él el día de Pascua. En ese momento, hizo saber a los presentes del asunto y los amonestó «por sus crímenes: asesinato, robo, incesto, violencia y otros pecados y les dijo que hicieran penitencia por todo ello»[61]. El mensaje del santo fue de inmediato refutado por «un cierto Abundantius», quien sugirió que Millán ya estaba senil. Ante esto, el santo le replicó que él sufriría por descreer de sus palabras, circunstancia que se verificó más tarde, cuando el propio Abundantius cayó bajo «la espada vengadora de Leovigildo». Como en casos anteriores, la profecía se desarrolla siguiendo el texto bíblico, del que parece haber tomado la idea del profeta vaticinador de desgracias y el llamado a la reconversión del pueblo, como así también la noción de desprecio eventual o mofa de sus palabras (Is. 6, 9; Am. 1, 3-2, 6; etc.). De la misma manera, también corresponde a la tradición bíblica el convencimiento de que los errores de los hombres serán castigados por el propio Dios, noción presente en nuestra fuente al hablar de «la espada vengadora» de Leovigildo.

Junto a este sentido admonitorio, la hagiografia visigoda también ofrece un ejemplo de profecía «política» (en este caso, referida a la organización de la Iglesia y a los mecanismos de transmisión del poder eclesiástico). En efecto, en un curioso pasaje de las ya citadas *Vidas de los Padres de Mérida*, se recurre a la profecía para justificar un auténtico acto simoníaco. Se trata de la designación del obispo emeritense Fidel –al que ya hicimos alusión–, elección efectuada por su antecesor, Pablo. Por cierto, tales provisiones debían ser conocidas en la península. De hecho, el canon VIII del concilio de Braga de 572 prohibe explícitamente que un obispo designe a su sucesor, indicando que tal designación sólo competía a una asamblea de los obispos de la diócesis, una vez fallecido el titular[62]. Precisamente, dicha violación a lo dispuesto por el concilio justifica el empleo del contexto profético en el relato que nos ocupa: tras la mencionada designación de Fidel, Pablo «lo hizo heredero de todas sus bienes, señalando en el codicilio

---

[60] San BRAULIO de ZARAGOZA, *Vita S. Emiliani* (ed. de Luis Vázquez de Parga), Madrid, C.S.I.C., 1943.

[61] *Ibídem*, p. 34: «Narrat ille [i.e., san Millán] quod viderat: scelera eorum, caedes, furta, incesta, uiolentias, caeteraque uitia increpat, penitentiam ut agant pro his omnibus praedicat...».

[62] José VIVES (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1963, p. 88.

de su voluntad la condición de que si el clero de Mérida estuviera dispuesto a aceptarlo como su obispo, a su muerte [Fidel] podría a su vez dejar a la iglesia de Mérida todo lo que [había recibido de Pablo]; de otro modo él tendría libre elección de disponer y repartir las susodichas cosas según creyera mejor. Este decreto fue promulgado por el hombre santo según una revelación del Espíritu Santo, dado que supo –mediante la gracia de la profecía– que la envidia de los hombres malvados no cesaría de resistir a su sobrino...»[63]. Es obvio que el autor del relato –turbado por semejante decisión obispal– empleó dos recursos sobrenaturales como únicos argumentos capaces de justificar dicha decisión. Por un lado, el arreglo (con alcance de chantaje) es fruto de una «revelatio» divina; por el otro, la «prophetiae gratia» augura la resistencia del clero emeritense ante el controvertido nombramiento. Como en casos anteriores, este vaticinio se comprobará tras la muerte de Pablo –cumpliendo la exigencia de efectividad de toda profecía, que indicáramos previamente– puesto que, «tal como había predicho el hombre de Dios, ciertos hombres malvados comenzaron a murmurar con palabras maliciosas contra el muy beato obispo Fidel»[64].

La utilización de la profecía que vaticina grandes portentos o hechos maravillosos también habrá de figurar en los relatos hagiográficos de tiempos de la dominación musulmana. Un caso típico en este sentido lo constituye la controvertida vida de san Víctor (o Vítores) de Cerezo[65]. Según el texto de la misma –incluido en el llamado *Pasionario de Silos*[66]–, Víctor

---

[63] *Vitas emeretensium*, p. 172: «...omnium bonorum suorum haeredem instituit, ita etenim testamentaria sanctione decernens ut si eum clerus Emeretensis habere vellet pontificem omnes res quas illi contulerat post obitum suum supradictae ecclesiae derelinqueret; sin alias, haberet liberum arbitrium quicquid voluisset de praefatis rebus decernere vel iudicare. Hoc sanem decretum vir sanctus revelante sibi Spiritu sancto promulgavit, prophetiae gratia praescius non defuturas eidem viro multorum obsistere invidias hominum pravorum...».

[64] *Ibídem*, p. 174: «...pestiferi homines iuxta id quod vir Dei praedixerat verbis malignis contra beatissimum Fidelem episcopum musitare coeperunt...».

[65] A juicio de los bolandistas, este santo no es más que un desdoblamiento de san Víctor de Cesárea –cuya fiesta se celebra también el 26 de agosto, como la de san Vítores–. Otros argumentos que –a juicio de los mismos editores– justifican tal aproximación son «la similitud de los dos nombres –Cesárea y Cerezo– y un hipotético traslado de reliquias de san Víctor desde la ciudad africana al pueblo castellano, en tiempos de la invasión árabe...» –*Diccionario de historia eclesiástica de España*, «Vítores», p. 2771–. Por el contrario, Tomás Marín (en el artículo recién citado) se muestra opositor a tal simbiosis y defiende la existencia del santo local. Sea como fuere, dado que nuestro propósito es indagar acerca del empleo de la profecía en el discurso hagiográfico, tal controversia puede ser dejada momentáneamente de lado.

[66] Bibl. Nat. de París, Nouv. acq. lat. 2179, siglo XI. En lo que respecta a la edición de la vida de san Víctor, la misma no figura entre los textos del Pasionario de Fábrega Grau (dado que

pronuncia dos profecías. Una de ellas está dirigida a un judío que, mientras el mártir colgaba de la cruz, insultara a éste y hurgara «con una caña de punta hendida en su santo pecho, [intentando] arrancar algunos pelos, dando vueltas y haciendo girar la caña»[67]. Ante esta agresión, el mártir profetiza el deceso del judío, haciéndole saber que –dado que había quebrantado la observancia sacramental del sábado para asistir al espectáculo del martirio– «no podrás entrar por la puerta, por la que saliste a injuriarme» (en alusión al lugar donde se llevaba a cabo el suplicio, esto es, fuera de las murallas de la ciudad). Como era previsible, el vaticinio se cumple de inmediato y el judío –que, tras haber oído el presagio, intentaba llegar hasta la muralla–, «cuando se aproximaba [...] a los muros y a la puerta, cayó al punto y sus miembros se descompusieron...»[68]. En suma, se trata de un ejemplo de profecía de muerte semejante a los ya analizados, con la salvedad de que, en este caso, tal anuncio aparece especialmente cargado de connotaciones vengativas.

Por el contrario, la restante profecía de la pasión de san Víctor –anterior, en la exposición del relato, a la recién estudiada– se da a conocer mientras el santo iba camino al calvario, momento en el que se encuentra con dos oficiales, uno de los cuales lo increpa, en tanto el otro lo defiende. Ante tal situación, el mártir les comunica que «Tú [i.e., el oficial que le fuera favorable] serás, sin duda, ascendido a mayor grado; éste [i.e., el ofensor], en cambio, las pagará con su cabeza. No obstante, decid a vuestro gobernador que ordene que yo sea crucificado y él sanará inmediatamente de la gota»[69]. En efecto, el oficial maldiciente fue encarcelado, en tanto el otro fue promovido a decurión. De la misma manera, en el instante en que Víctor era clavado en la cruz, «el gobernador de la provincia –que, por padecer gota, era llevado por unos jóvenes en litera al tribunal– salió andando por sus propios pies hasta el pretorio»[70]. Como vemos, el contexto mayor del relato tiene un profundo resabio cristológico (la crucifixión un día sábado, el judío hiriendo con una lanza el pecho del santo, la condena

---

él editó el Pasionario de Cardeña). Por el contrario, sí incluye dicha pasión la ed. de Pilar Riesco Chueca –pp. 272-79–, que será la que cite en este caso.

[67] *Ibídem*, p. 276: «...ueementer et acriter insultaret, ut ultra nefanda conuicia obiecta insuper canna capite diuiso in eius sanctissimum pectus ingereret atque capillos quosdam, intorta ac sepe reuoluta arundine...».

[68] *Ibídem*, p. 278: «Denique quem iam ad muros atque portam miserrimus proximaret, statim corruit sicque eius arctus ac membra tabuerunt...».

[69] *Ibídem*, p. 274: "Tu quidem [...] promoberis ad maius, hic autem capite luet penas. Tamen dicite presidi uestro ut me in crucem interimi iubeat et a podagra statim sanus fiet".

[70] *Ibídem*: "...rector prouincie, qui podagre ualetudine afflictus in sella a iubenibus ad iudicio ferebatur suis sane pedibus ad pretorium est profectus".

judicial, etc.). De hecho, el hagiógrafo que refiere el martirio de Víctor –al menos, según el texto del *Pasionario*– parece haber ubicado la acción en tiempos romanos. Testimonios de ello serían la mención del autor en el sentido de que escribía un martirio «de la pretérita antigüedad», la promoción del oficial que defiende al santo al rango de «decurión» y la referencia al «rector prouincie», entre otros datos. Esta suposición llevaría a matizar la afirmación de Fábrega en el sentido de que Víctor de Cerezo «fue martirizado por los judíos en el siglo IX»[71]. Lo que parece más probable es que la pasión haya sido redactada en ese siglo, quizás en el marco de las persecuciones contra los judíos que se desataron a mediados de esa centuria –en particular, durante el reinado de Ramiro I–.

Sea como fuere, cabe aclarar que este presunto encuadre en tiempos romanos habrá de modificarse en una versión de esta *passio* compuesta unos siglos más tarde. De hecho, la vida de san Víctor que escribe Andrés de Cerezo en el siglo XV transforma el contexto histórico y lo traslada al supuesto sitio de Almanzor a la villa de Cerezo y el posterior martirio del santo a manos de los musulmanes[72]. De la misma manera, el enfermo –impedido de levantarse de su lecho– es, en este segundo caso, el propio rey musulmán, que habrá de conocer el efecto milagroso de la visita del mártir.

En función de las variables anteriores –a las que podrían agregarse otras tantas–, la recurrencia al contexto profético por parte de las hagiografías medievales revela los múltiples matices y alcances que tuvo dicho contexto en el género en cuestión. Así, la tradición bíblica en torno a la capacidad profética que poseían ciertos elegidos fue reformulada, en las distintas épocas, acorde a las necesidades espirituales e ideológicas de las mismas. De la profecía con objetivos admonitorios a la que critica los males de su tiempo, de la que insta a rechazar los poderes constituidos a la que clama por respetar dichos poderes, de la que busca superar falencias humanas evidentes a la que exalta lo más puro y bondadoso del hombre, la gama de posibilidades en torno al mismo tema parece ser amplia y sugerente. Es esa misma amplitud la que quizás justifique la otra cara del fenómeno profético: su ambigüedad conceptual y su permeabilidad para ser utilizado con diferentes criterios. Sea como fuere, de lo que no caben dudas es que los hagiógrafos castellanos medievales supieron explotar la riqueza del asunto y lo usaron convenientemente para demostrar sus intereses y exaltar a sus biografiados.

---

[71] FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 227.

[72] El relato de Andrés Cerezano –datado hacia 1460– ha sido editado por Flórez en *España Sagrada*, XXVII, apéndice III, pp. 823-31. Tras esa fecha se supone que comienza la difusión del culto de este mártir –cfr. *Diccionario de historia eclesiástica de España*, p. 2771–.

CICERO CONTEMPLATOR HACIA FINALES DEL SIGLO XV

SILVIA MAGNAVACCA
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Al referirse a la oposición entre vida activa y vida contemplativa, Paul O. Kristeller ha señalado que ella no coincide necesariamente con la que se da entre vida pública y vida privada[1]. La advertencia es válida porque, en primera instancia y apresuradamente, se tiende a identificar la actividad con lo público y la contemplación con lo privado. Sin embargo, muchos campos de lo que se podría denominar el ámbito de lo privado son febrilmente activos –piénsese, por ejemplo, en la soledad del taller de un escultor– mientras que ciertas formas de la contemplación en sentido amplio, como las concernientes a la búsqueda de la verdad, se llevan a cabo de manera pública, baste tener presente, por ejemplo, un debate académico.

El tema gira en torno de una de las opciones fundamentales en la vida de los hombres, en los casos en los que les es posible elegir. Para decirlo en términos "clásicos", en el sentido de pre-modernos, nos interesa subrayar que la importancia de la opción mencionada radica en su relación con el sentido mismo que se confiere a la vida humana.

Ahora bien, lo que nuestro siglo ha llamado "donación de sentido" –ya que, a partir de la Modernidad, es el hombre quien lo proyecta sobre su existencia– para la Edad Media y aun el Renacimiento no consistía en algo a construir desde la intencionalidad sino en un bien en sí mismo, cuya jerarquía entre otros bienes se había de descubrir. Pero ese sentido de la propia existencia que nosotros proyectamos y que los medievales y rena-

---

[1] Cfr. "The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism", en A..A.V.V., *Arbeit. Müsse. Meditation. Vita activa-vita contemplativa* (ed. Vickers), Zurich, 1985, p. 133. Este trabajo colectivo es de importancia fundamental para nuestro tema.

centistas consideraban algo a elegir y cultivar o actualizar entre los bienes dados o propuestos, apunta siempre al *fin* último de la vida humana, o sea, al valor más alto o, para seguir expresándonos en términos clásicos, al bien supremo del hombre.

En el Renacimiento –especialmente, en el Humanismo como su movimiento filosófico propio– el tema de la opción entre vida activa y vida contemplativa cobra una particular importancia, al punto de convertirse en uno de sus ejes primordiales, precisamente porque es el hombre el que recupera el centro del *escenario* en la reflexión filosófica; no porque los movimientos anteriores, como las líneas escolásticas de los siglos XIII y XIV, no lo hayan tematizado sino porque la especulación humanística lo toma como punto de partida y de arribo.

Ciertamente, los humanistas contaron con una larga tradición filosófica sobre la que apoyarse acerca de este tema, como la vieja obra de Robert Joly ha mostrado[2]. Para mencionar sólo algunos hitos fundamentales en esa tradición, recordemos que ya en Platón y Aristóteles se encuentra un tratamiento explícito de la cuestión, al menos en la formulación de la diferencia entre conocimiento y acción. En lo que toca al primero, y como se recordará, en la *República*, por ejemplo, Platón establece como requisitos para la recta actuación en los asuntos políticos, en especial, en lo que concierne a los gobernantes, el conocimiento derivado de la contemplación matemática y filosófica. Por lo demás, según advierte en la alegoría de la caverna, si la vida contemplativa es la más alta a la que puede aspirar un hombre, ha de ser aplicada a la acción responsable al servicio de los demás.

Aristóteles aborda la cuestión en sus tratados éticos, particularmente en los libros III y X de la *Etica a Nicómaco*, consagrando los términos "*bíos theoretikós*" y "*bíos practikós*". Confiere a la primera forma de vida una dignidad propia y autónoma, comparándola con la de los dioses pero también identificando su contenido con el conocimiento filosófico y científico. No obstante, en el Renacimiento, como advierte Schalk, muchas veces se descontextualizó el sentido de esas nociones aristotélicas, dando lugar a interpretaciones erradas[3].

No nos detendremos en la mención de los antecedentes estoico y epicú-

---

[2] Cfr. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas, 1956.

[3] Cfr. F. SHALK, "Aspetti della vita contemplativa nel Rinascimento italiano", en A.A.V.V., *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500* (ed. Bolgar), Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 232 y ss.

reo de la cuestión, como tampoco en las posiciones que Plotino expresa, especialmente, en *Enéada* III, 8.

Más importante para nuestro tema es recordar el cambio sustancial que aporta el advenimiento del cristianismo en la contextualización del problema. En principio, incorpora a su planteo la exégesis escrituraria, por ejemplo, la del tan mentado pasaje de *Lucas* X sobre Marta, como símbolo de acción, y María como figura contemplativa por excelencia. Pero, al mismo tiempo, la intervención del elemento cristiano complicó la cuestión, ya que, cuando es abordada desde él, puede referirse a la opción entre vida contemplativa y vida activa en términos generales, o bien, en un plano más específico e institucional, a la mayor conveniencia y necesidad de las órdenes religiosas contemplativas o de las activas. Se asoma aquí el punto clave que quisiéramos subrayar: la influencia del marco histórico e institucional sobre la literatura acerca de la opción entre vida contemplativa y vida activa.

El siguiente nombre cuya mención se impone es el de san Agustín, considerando, además, el peso extraordinario de su influencia en el Humanismo. Independientemente del comentario agustiniano sobre el citado lugar del Evangelio de Lucas, se han de tener en cuenta los pasajes de *De civ. Dei* VIII, 4 y XIX, 2; *Contra Faustum* XXII, 52; y *In Io. Ev.*, 124. En el primero, habla de dos formas de sabiduría, vinculando las virtudes morales con la vida activa y la investigación de la verdad con la vida contemplativa. Más aún, siguiendo a Cicerón justamente, asocia la figura de Sócrates con aquélla y la de Pitágoras con ésta. Y, aunque en el tercer pasaje mencionado utiliza las expresiones "*vita contemplativa*" y "*vita activa*", en el segundo acuña los términos "*genus vitae otiosum*", "*genus vitae negotiosum*" y aun apela a una noción que, al menos teóricamente, tendrá mucha fortuna entre los humanistas: la de "*genus vitae compositum*". Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que de ninguna manera aparece en Agustín la acotación de la vida activa a las responsabilidades cívicas y políticas.

Diferente es la situación que encuadra los análisis de la cuestión en el Medioevo propiamente dicho, puesto que entonces se los circunscribió a la problemática monástica. Dentro de este marco específico, la Edad Media agregó al concepto de contemplación no sólo ciertas formas de oración sino también de estudio. Pero, por su parte, la vida activa se consideró de hecho en manos de monarcas y sus consejeros, entre quienes, hacia los últimos siglos medievales, también se contaron miembros del clero. En tal sentido, y siguiendo las habituales distinciones escolásticas, Tomás de Aquino diferencia, particularmente en la *Suma Teológica* II-II, *qq.* 182 y 188, entre lo que ambas clases de vida son en sí mismas y lo que son para nosotros,

es decir que se vale de la distinción entre *quoad se* y *quoad nos*. Así, sostiene que, en el primer sentido, o sea, según su naturaleza, la vida contemplativa es superior a la activa, mientras que esta última lo es para nosotros, cuando en ella se aplica el conocimiento procurado por la contemplación a través de la enseñanza, la administración de los asuntos terrenos y las actividades a las que obliga la caridad. Lo fundamental en el hito tomista de este periplo, más allá de su acotación, está dado no sólo por la circunstancia de que se vuelve a plantear explícitamente la cuestión de la superioridad de un tipo de vida sobre el otro sino también por el hecho de que se ensaya, una vez más, un intento de conciliación y de síntesis entre ambos.

Pero al llegar al siglo XV, cambian los términos del planteo en el problema de definir cuál de los dos tipos de vida es superior al otro. Como ya se ha anunciado, en nuestra opinión, dicha modificación obedece a las complejas circunstancias histórico-políticas que se suceden en dicha centuria. De un lado, y por razones que escapan a los límites de estas páginas, la vida contemplativa se concibió, esencialmente, en términos neoplatónicos, aunque su figura paradigmática fue el así llamado tantas veces "divino Platón"; en cambio, la vida activa fue entendida sobre todo como actividad política y no asumió un nombre determinado, aunque tanto el de Sócrates como el de Cicerón aparecen en este sentido.

Lo cierto es que, aun contando con el aludido bagaje filosófico a sus espaldas, tan rico, los humanistas del siglo XV, en principio, no se volvieron a él. Lo hicieron sólo en segunda instancia, puesto que su propia *conciencia de la crisis política, institucional y cultural que la época atravesaba los impulsó inicialmente a la búsqueda de modelos concretos que encarnaran la opción por una u otra forma de vida*, para después ahondar en las justificaciones filosóficas de cada una. De ahí que hayan proliferado en el *Quattrocento* las *Vidas* sea de figuras clásicas, como la *Vita Socratis* de Manetti, sea de las de los propios antepasados inmediatos, por ejemplo, las célebres crónicas de Villani. La misma razón motiva el reingreso de Plutarco en dicha centuria y la particular atención con la que se releyeron sus *Vidas paralelas*.

Este procedimiento "de atajo", por así decir, se explica en virtud de la urgencia de la hora. De lo que se trataba era, pues, de examinar cómo habían enfrentado la problemática de su propia época los nombres más admirados que habitaban las biliotecas de los humanistas, de buscar en ellos un punto de referencia que la pérdida de credibilidad de las instituciones –Imperio, Iglesia y, en buena medida, Universidad– ya no estaba

en condiciones de conferir. Una figura clave para el Humanismo como la ciceroniana no podía constituir la excepción.

Aunque carece de asidero el prejuicio que quiso ver en la Edad Media cierto desinterés por las doctrinas del Arpinate, lo cierto es que el Renacimiento muestra una perspectiva particular sobre él. En este sentido, se debe tener presente, en primer lugar, que son varias las diferentes aristas que podía mostrar su figura y que no todas fueron conocidas por los autores medievales; más todavía, a la vocación filológica del Humanismo obedece el descubrimiento de algunas de ellas, como veremos.

En segundo término, hay que considerar que los diversos contextos intelectuales de las sucesivas fases del Humanismo hacen que se enfoque la atención sobre un aspecto en particular de la obra y no sólo de la figura ciceroniana, lo cual es harto significativo, particularmente, en lo que concierne a la opción entre vida contemplativa y vida activa.

En efecto, de un lado, hay un Cicerón que es el *rhétor* por excelencia. Si bien algunos humanistas se sintieron particularmente atraídos por este aspecto de la figura del Arpinate, no es, con todo, el que más influye, en nuestra opinión, sobre el movimiento humanístico como tal.

Vayamos, por tanto, a aquél cuya autoridad atraviesa todo el Humanismo florentino: el Cicerón que asume la mediación, es decir, el que se había impuesto la tarea de adaptar el espíritu griego de la indagación filosófica a los ciudadanos romanos. En este sentido, hay una clara –y significativa– diferencia de matiz entre la aproximación medieval y la renacentista: consiste en que, para los escolásticos, Cicerón fue, fundamentalmente, y además de una *auctoritas per se*, un transmisor de doctrinas griegas. Por eso, su figura tiene, en la Edad Media, cierto carácter instrumental. En cambio, para los humanistas, era quien, poniéndolos en contacto directo con los orígenes que se proponían recuperar, lo hacía expresándose en el latín que ellos sentían haber perdido y que anhelaban rescatar. De ahí que el Arpinate haya tenido un papel tan importante, de un lado, en la identidad de los humanistas; de otro, en la construcción misma del pensamiento renacentista, ya que no hay traducción "neutral". Pero, en todo caso, este Cicerón, el mediador, es alguien que, si pudo constituirse históricamente como transmisor o como antepasado clave, lo hizo en virtud del espacio consagrado a la vida contemplativa.

De hecho, esta tarea de mediación, esto es, de asimilación y reformulación de momentos esenciales del pensamiento griego fue llevada a cabo por Cicerón, en su mayor parte, durante los períodos de exilio de la actuación pública. Esta última constituye, pues, su otra cara: para los humanistas, el otro Cicerón es, efectivamente, el de la vida activa en el compromiso cívico y político.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con el caso de Sócrates, se advierte una evolución cronológica en la mirada de los humanistas sobre la figura ciceroniana. Creemos que dicha evolución se explica por las vicisitudes por las que atraviesa el contexto histórico en que el Humanismo *quattrocentesco* se desarrolló y que nos obliga a revisarlas.

Para Schalk, el desarrollo de la literatura filosófica humanística y la vida práctica florentina marchaban a igual ritmo[4]. Sin llegar a suscribir una afirmación tan taxativa, no se puede desconocer la recíproca influencia que ejercieron el Humanismo y la política, especialmente, la medicea, si bien es obvio el mayor peso de ésta sobre aquél. En este sentido, es necesario señalar una diferencia fundamental entre la primera y la segunda mitad del siglo XV. Pero, en lo que hace a la influencia recién señalada, el proceso comienza bastante antes.

En el XIV, mientras el mundo medieval se derrumbaba bajo el peso de cismas y catástrofes, los primeros humanistas habían hecho una clara opción por la vida contemplativa; más aún, la asociaban al ámbito rural y la ciudad era vista con un cierto desdén. El mismo Petrarca escribe en una de sus cartas: "Abandonemos la ciudad sin intención de volver a ella [...]. Es menester arrancar los motivos de preocupación y quemar las naves [...]. Apresurémonos, dejemos la urbe a los mercaderes y a los abogados", en los que entonces se veía mejor encarnada la vida activa. Pero lo más importante es la abierta altivez con la que añade: "No son de nuestra raza". Esto ya dice de un modelo de idealizada cultura y, dentro de él, de la *configuración de un intelectual con conciencia de sí mismo.* Acaba de aparecer, pues, otra arista de la cuestión que consideramos fundamental para nuestro tema: las diferentes y sucesivas lecturas que el Humanismo hizo de Cicerón no sólo se engarzan en la dialéctica vida activa-vida contemplativa sino que trasuntan otra arista de nuestro tema que no desarrollaremos aquí: la evolución en la identidad de los intelectuales de la época.

Retomemos el caso que nos ocupaba. ¿Quién es Cicerón para Petrarca? Es, sobre todo, el gran *rhétor*. Pero en este punto, la tendencia, tan petrarquesca, a la evasión de la realidad inmediata –por lo menos, de algunos de sus aspectos– en el refugio de las bibliotecas, cobró un precio: en sus indagaciones filológicas, Petrarca descubre a un Cicerón más privado: el de las epístolas que los medievales no habían conocido. Así, él, que tanto había admirado la brillante elocuencia ciceroniana, se encuentra con el Arpinate real, el de las *Cartas a Ático.* La filología lo remitió a la vida. En efecto, en esas *Cartas*, Petrarca ve al ciudadano romano por excelencia que, obli-

---

[4] Cfr. *ibídem*, pp. 228 y ss.

gado a retirarse al recogimiento de la vida privada, se constituye, para este humanista, en un testigo de la superioridad de la vida contemplativa. Por eso, Petrarca le reprocha a Cicerón la amargura con que éste vive su confinamiento.

Pero una situación particular durante la primera mitad del siglo XV hará variar la valoración humanística de esta figura. Como se recordará, mientras el resto de las ciudades italianas cedía ante el avance de los Visconti –muchas veces, también a causa del descontento que en ellas existía– Florencia se opuso a él, por el deseo de autogobernarse propio de la gran burguesía y la convicción que la asistía sobre su propia capacidad de hacerlo. Aunque en la práctica la ciudad estaba regida por una oligarquía, el respeto por las formas constitucionales procuraba la impresión de una distribución real del poder.

Los escritos humanísticos de esas primeras décadas del siglo XV reflejan –y de algún modo consagran– tal estado de cosas. Se trata de la generación de Salutati y su entorno, seguida por la de Sachetti y Manetti, a los que, muy poco después, se añadirán Poggio Bracciolini y Leonardo Bruni. Este último es el representante más acabado de un conjunto de intelectuales que asumieron y promovieron los valores político-sociales de la clase dirigente a la cual, por origen, casi nunca pertenecían[5]. Pero los impulsaba el convencimiento de una función a cumplir entre otras ante la nueva situación histórica y los peligros que entrañaba: reformular teóricamente la misión del esclavo liberado en la alegoría de la caverna platónica.

Así, el viejo modelo petrarquesco del sabio virtuoso y solitario en su retiro fue reemplazado rápidamente. Y Salutati, el humanista en quien se centra esta primera mitad del *Quattrocento* en lo que concierne al ámbito temático que abordamos, escribe el siguiente pasaje: "La vida activa se ha de anteponer a la especulación que es tan alabada [...] yo afirmaré con valor y confesaré limpiamente que dejo de buen grado sin envidia ni confrontación, a ti y a quien alza al cielo la pura especulación, todas las demás verdades, con tal de que se me deje el conocimiento de las cosas humanas"[6]. En esta misma dirección, Salutati comienza a responder a Petrarca con una obra finalmente no publicada, el *De vita associabili et operativa*,

---

[5] Cfr. L. MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Londres, Routledge and Kegan, 1963, p. 271 y ss.

[6] Citado por P. A. LOMBARDO, "*Vita activa versus vita contemplativa* in Petrarch and Salutati", *Italica*, LIX (1982), p. 45.

donde se propone justificar la desazón ciceroniana ante el exilio. Y ello sobre la base de reivindicar la necesidad de la intervención del filósofo en los asuntos políticos[7].

La atención dirigida a la estatura cívica de Cicerón como arquetipo está acompañada, desde el punto de vista doctrinal, por la que se otorga a un aspecto del pensamiento aristotélico: el ético, particularmente, en su relación con el orden político[8]. Como Garin ha indicado, Aristóteles fue, para los humanistas florentinos del siglo XV, el gran maestro de la retórica y de la ética, en especial, en lo concerniente a las virtudes relativas al vínculo social[9].

Muy distinta es, en cambio, la situación durante la segunda mitad del *Quattrocento*. Entre el 1434 y el 1450 se había acentuado el poder mediceo, con consecuencias que, aunque harto conocidas, vale la pena mencionar por su influencia sobre el tema que nos ocupa. Las formas del Estado, tales como la *Signoria,* los cuerpos colegiados, el consejo legislativo, etc. siguieron vigentes. Pero, al promediar el siglo, aunque la conservación de esas formas aumentó la ilusión de libertad, de hecho, los amigos del círculo de los Medici eran favorecidos, mientras se ignoraba y se eliminaba a enemigos y neutrales, reintroduciéndose, por otra parte, los impuestos confiscatorios. En las décadas finales, y especialmente, de la mano de Lorenzo, la ciudad-Estado logró conservar su autonomía, pero sus ciudadanos habían perdido libertad. Se quebró el balance de fuerzas en la oligarquía, ya que sus principales miembros dependían unilateralmente de la familia en el poder. La clase alta se tornó más exclusiva y autoconsciente, mientras se acentuaba su actitud sectaria y, en cierta medida, servil[10]. Cuando Lorenzo sólo contaba 16 años, redactó una carta advirtiendo abiertamente que aun los hombres más ricos podían vivir mal en Florencia, a menos que el "Estado" estuviera de su lado. Y no hay que olvidar que, para

---

[7] Cfr. V. KAHN, "Coluccio Salutati on the Active and Contemplative Lives", en *Arbeit. Müsse..*, pp. 129-151.

[8] Al respecto, están todavía vigentes algunos aspectos del viejo trabajo de E. BIGNONE, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Florencia, La Nuova Italia, 1936, esp. cap. III.

[9] El breve e iluminante artículo de Eugenio GARIN, "La fortuna dell'etica aristotelica nel Quattrocento", en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano,* Milán, Bompiani, 1994, pp. 60-71 señala la importancia de la *"conversazione civile"* en dicho siglo.

[10] Cfr. MARTINES, *op. cit.*, p. 294.

entonces, la identificación entre el Estado florentino y los Medici ya se había consumado.

¿Qué actitud asumieron entonces los intelectuales? Mientras algunos hicieron del placer el norte de sus vidas, muchos humanistas buscaron refugio en los estudios del gabinete solitario. Produjeron una literatura de nuevo tono que, de manera más o menos explícita, desdeñaba la vida pública, ya sea indirecta e implícitamente, mediante una falta de convicción en su valor, ya sea directa y explícitamente a través del desprecio por el modo como se la conducía. Por las razones señaladas, esta última actitud –por así decir, "savonaroliana"– fue, sin duda, menos común. Ya un indicio de este estado de cosas y de la reacción de los intelectuales de la época ante él, está dado por Alamanno Rinuccini. Después de haber adherido apasionadamente a la tradición cívica del temprano Humanismo florentino en páginas tales como las de su oración fúnebre a Mateo Palmieri, en su posterior *Dialogus de libertate*, Rinuccini cede a la melancolía de admitir la impotencia de la acción en ese momento y expresa la pérdida de su convicción no en los valores ético-políticos sino en la *potestas agendi* para vivirlos concretamente.

Con todo, el "caso Rinuccini" no es más que eso: el indicio de una reacción y, si se quiere, retóricamente expresada. Pero no la traduce en una justificación *filosófica*. Sí lo hacen en cambio otros humanistas que, en sus escritos, apelan emblemáticamente a la figura ciceroniana vista, esta vez, bajo un nuevo cristal.

En efecto, el Cicerón que se lee en estas últimas décadas del *Quattrocento* ya no es el *rhétor* profesional, porque no se escuchaba la elocuencia del interlocutor: un poder tan centralizado y absolutista como el mediceo no admite interlocutores ni razones que no sean las propias. Pero tampoco es el ciudadano romano que recuerda sus propias batallas cívicas, en epístolas cuya lectura era frecuentada con tanta admiración durante las fervorosas primeras décadas del siglo.

El ejemplo más iluminante al respecto está dado por el *De dignitate disciplinarum ad Pancratium* de Antonio de Ferrariis, el Galateo[11], donde, a propósito de la discusión sobre la superioridad de las armas –en cuanto servicio a la política– sobre las letras o a la inversa, se debate acerca de la supremacía de la vida contemplativa sobre la activa o bien de ésta

---

[11] Cfr. E. GARIN (ed.), *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Roma, Il Pensiero Italiano, Ist. Pol. e Zecca dello Stato, 1982, pp. 104-128. Los pasajes que se transcriben a continuación pertenecen a las pp. 108 y ss. La traducción es propia, así como las que siguen. Ella sigue, a su vez, la *editio Mai*, basada sobre el manuscrito autógrafo del Galateo, Vaticano latino 7584, reconstruido por Altamura.

respecto de aquélla. Allí, el autor, más que defender la excelencia de la contemplación, hace la detracción de la vida política en cuanto vida activa *eminenter*. En tal sentido, no es casual que el Galateo haga de Salutati otro de sus blancos. En este contexto, se inserta el ataque encarnizado contra Cicerón como hombre de peso en la política romana. El ataque apunta directamente a la figura misma del Arpinate. Pero ello es prueba de su poder emblemático en este sentido: "Cicerón, cuyos dichos y grandeza de ingenio yo alabaría más que sus costumbres, resolvió –aunque, como suele decirse, sin el debido esmero– un problema que, en su opinión, Panecio había dejado pendiente, a saber, cuál de estas dos cosas honestas se ha de preferir a la otra por ser superior y por tanto más imperiosa: de un lado, el conocimiento y la ciencia; de otro, lo que es útil para constituir y mantener la sociedad humana"[12]. Más adelante, continúa: "Habiéndose deleitado en aquello a lo que se dedicaba, como él mismo dice de Aristóteles y de Isócrates, despreció la otra actividad"[13]. Y aún: "Esclavo él mismo de los honores y las magistraturas, por no decir de las ambiciones y riquezas, llegó al consulado, no sé si por elocuencia, por virtud o por suerte. Era aquél, en ese tiempo, el cargo más alto, el éxito supremo sobre la tierra. Mejor hubiera sido que él eludiera, como Panecio, esa cuestión, antes que pretender resolverla como abogado, con método de orador y no de filósofo, dictaminando en materia tan grave sin escuchar la otra opinión". Así, el Galateo reprocha a Cicerón el haber repetido tantas veces: "Afortunada Roma, nacida bajo mi consulado"[14]. Pero lo más notable son las líneas que siguen: "Él se jacta de haber reportado mucha utilidad a la patria; más aún, de haberla salvado al descubrir aquella conjura. Sea, pues, considérese grande y memorable el haber salvado la ciudad señora del mundo, si es que se puede decir salvada, la cual pocos años después cayó en poder de

---

[12] La remisión más probable es *De officis* III, 2, 7-10. Allí Cicerón se refiere, en efecto, a Panecio, cuyo diligente cuidado en el tratamiento de los deberes alaba. Recuerda que Panecio estableció tres problemas respecto de los *officia*: primero, establecer si son honestos o no; segundo, ver si son útiles o no; tercero, examinar si lo que parece honesto se opone a lo que parece útil y cómo distinguir entre ambas cosas. La deuda que Cicerón le reprocha a Panecio haber dejado pendiente es la última cuestión.

[13] Cfr. *De officis* I, 1, 4.

[14] Es Quintiliano quien, en su *Institutio oratoria* XI, 1, 24, atribuye a Cicerón el haberse permitido ciertas petulancias, siguiendo los antecedentes de la literatura griega, como ésta que recuerda Antonio de Ferrariis, o como "*cedant armae togae, concedat laurea linguae*". Se lo reprocha porque, de esa manera, abría un flanco por donde la malignidad de sus adversarios pudiera atacarlo. Como se ve, respecto del Galateo, Quintiliano ha sido ciertamente profético.

uno solo, ante la mirada de su salvador, quien se sometía a los tiempos y a su amo"[15].

Dos puntos se han de subrayar en estas líneas: en primer lugar, la omisión de la función mediadora del Arpinate como gran transmisor de la filosofía griega a la *forma mentis* latina, es decir, como *contemplator*; en segundo término, el intento de invertir el tradicional valor de su figura en cuanto emblemática de la vida política o activa. Más allá de estas observaciones puntuales, resta un hecho central: este primer ejemplo propuesto se apoya en la vía negativa. En efecto, en su defensa de las letras como manifestación de la vida contemplativa, Antonio de Ferrariis comete el mismo error que le reprocha al Arpinate: antes que apelar como referencia al Cicerón que, en el exilio, se dedica de lleno a la labor intelectual mencionada –de la que textos como las *Tusculanae* dan cuenta– ataca flancos de su figura histórica para menoscabar el valor de la vida política. Con todo, ello no basta para ensalzar el de la contemplativa, objetivo que el Galateo asume como propio sin otro ulterior propósito declarado[16].

---

[15] Obviamente, se alude a la famosa conjuración de Catilina. En principio, se pone en duda que Cicerón hubiera llegado al consulado en el 63, si su principal adversario no hubiera sido Catilina quien, habiendo sido partidario de Sila, era mirado con desconfianza por el senado. Recordemos que, una vez elegido, el Arpinate hubo de oponerse a varias maniobras de los *populares* conducidos por César y Craso. Pero, el 8 de diciembre del año siguiente, Cicerón supo de la insurrección armada que Catilina preparaba en Etruria y, en presencia del mismo acusado, lo denunció, pronunciando la célebre "*Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?*" como dramático inicio de su *Catilinaria*. La fama de esta expresión se difundió ya en la Antigüedad, toda vez que Salustio, también hostil al rebelde en su relato, así como Livio y Quintiliano dan cuenta de ella. Lo cierto es que Catilina se vio obligado a abandonar Roma. A comienzos del 62, él y sus seguidores fueron vencidos en el campo de batalla, pero ya antes la suerte ciceroniana había cambiado. Aunque el Arpinate seguía jactándose de haber salvado la república, el regreso de Pompeyo, aliado ahora a César y Craso, hizo que su fortuna fuera adversa: se le propuso unirse a esta coalición pero, por último, rehusó en el 60, rechazando cargos que habrían implicado sumisión a los triunviros. Esto determinó su amargo retiro _que no habría de ser definitivo_ de la vida pública, ante la indiferencia del Senado, actitud que Cicerón atribuyó a la envidia. La declinación de su estrella es simultánea con el ascenso de la de César. Cuando, convocado por Pompeyo, retomó la actividad forense, el Arpinate se vio obligado a apoyar al reconstituido triunvirato. Y, al enfrentarse después Pompeyo y César, aunque estuvo de parte del primero, al advertir que César no tenía intenciones de respetar la constitución, finalmente hubo de someterse al vencedor. Cabía recorrer una vez más a grandes rasgos este periplo para comprender las expresiones de Antonio de Ferrariis.

[16] Sin embargo, el mismo Galateo asume una función política: de hecho, en este texto se lee un vituperio contra los judíos en una época en la que Fernando de Aragón, a quien Antonio de Ferrariis servía, estaba empeñado en la expulsión de esa comunidad. La edición de Garin no reproduce esos pasajes, que fueron descubiertos posteriormente por Altamura al revisar la *editio Mai*, basada sobre el manuscrito autógrafo del Galateo, Vaticano latino 7584.

En cambio, la valoración positiva que la segunda mitad del *Quattrocento* hace de la figura ciceroniana le otorga la preeminencia al Cicerón *contemplator*. El ejemplo más claro de esto es la primera de las *Disputationes Camaldulenses* de Cristoforo Landino. Allí, después de confrontar la vida contemplativa –elogiada por Alberti– con la activa –defendida por el propio Lorenzo Medici–, se llega a una resolución: la de aunarlas en la síntesis de la *vita composita*, cuya formulación recordemos que había sido acuñada por Agustín. Sin embargo, esa síntesis reconoce la vida contemplativa como su base esencial. En otros términos, se sostiene en este diálogo que la vida activa sólo será recta –y el gobernante que la lleva a cabo, justo– cuando se fundamente en la contemplación de las virtudes.

En este contexto aparece el elogio landiniano de Cicerón, que se teje en una descripción de su itinerario biográfico muy equilibrada, en cuanto pondera en igual medida tanto las instancias de la actuación cívica ciceroniana como su producción literaria y filosófica. Lo importante para nuestro tema es el modo en que se cierra el elogio, en los siguientes términos: "Pero mira la diferencia entre aquellas acciones preclaras y estas divinas especulaciones: con las primeras él sirvió a una ciudadanía; con las segundas, dio preceptos a todos los que saben latín. Actuando de manera sabia y prudente, alejó los mayores peligros que entonces se cernían; pero lo que, mientras investigaba, volcó en las letras, pertenece a todos los tiempos. En ellas, dejó normas para vivir bien y felizmente no sólo a los contemporáneos y a los que entonces existían, sino también a los que existieron a través de todos los siglos hasta ahora y a los que existirán en el futuro"[17].

Así, en el fondo, se exalta al Cicerón *contemplator* que, proyectado hacia las generaciones futuras, no perturba los intereses del poder presente, tesis, en definitiva, que al círculo mediceo le importaba propugnar entre los humanistas. Todo lo más, el resto del diálogo landiniano propone que el contemplador acompañe en cierto modo al poder, sobre todo, con asistencia técnica; de ahí que un científico como Toscanelli cierre el discurso doctrinal de la obra. Sin este hito, no se comprende el desarrollo histórico que llevó a la concepción de *El Príncipe* de Maquiavelo[18].

---

[17] *De vita activa et contemplativa, in fine,* en *Disputationes Camaldulenses* (ed. P. Lohe), Florencia, 1980.

[18] Es lo que, en nuestra opinión, no han visto con claridad ni U. ROMBACH en su prolija exposición del diálogo (cfr. *'Vita activa' und 'vita contemplativa' bei Cristoforo Landino,* Stuttgart, 1991) ni M. LENTZEN ("Zur Problemmatik von *'vita activa'* und *'vita contemplativa'* in den *Disputationes Camaldulenses* von Cristoforo Landino", *Wolfenbütteler Renaissance,* Mitteilungen 14 (1990), 57-64).

De esta manera, desde Petrarca a Landino, pasando por Salutati, y a propósito de sus respectivas valoraciones de Cicerón, se dibuja un trecho en la evolución de la identidad de los intelectuales[19]. Y el último tramo de ese trecho arroja alguna sombra al esplendor atribuído usualmente a la segunda mitad del *Quattrocento*.

[19] Nuestra exposición intentó señalar, precisamente, esta carencia en el clásico de Hans BARON, "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance", *Bulletin of the John Rylands Library*, XII (1938), 73-97. Los criterios historiográficos imperantes en los años en los que Baron publicó este trabajo le impidieron conferirle el enfoque que a nosotros nos ha interesado desarrollar aquí.

LA EDAD MEDIA EN EL IMAGINARIO DE LOS HABITANTES DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires – DIMED)

1. Introducción

Hace varios años, los docentes de la cátedra de Historia de las Artes Plásticas II (Medieval), materia perteneciente al plan de estudios de la carrera de Artes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, nos preguntamos de qué manera podríamos generar un campo de investigación original a partir de nuestra experiencia en el análisis del arte de la Edad Media. De esta reflexión surgió el proyecto, más tarde incluído en el plan UBACYT, de realizar un estudio del *revival* neogótico en un espacio acotado, el de la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores.

¿De qué manera los habitantes de una ciudad –cuya fundación se remonta a fines del siglo XVI– pueden llegar a incorporar formas pertenecientes a un pasado alejado en el tiempo y el espacio, pero que constituyen un elemento fundamental en la conformación de la cultura recibida a través de la conquista y colonización? Así como el idioma y las costumbres fueron elementos fundamentales en el proceso de transculturación, el lenguaje de las formas jugó un papel decisivo al introducir aquellos perfiles plásticos identificados con los estilos generados por la cultura europea.

Por una cuestión de época, el barroco, en su versión más modesta, irrumpió en el Río de la Plata y ornó a la aldea que era Buenos Aires hasta mediados del siglo XIX, con edificios que definieron nítidamente su perfil. Así, iglesias como San Ignacio, Santo Domingo, San Francisco, Nuestra

Señora del Pilar[1], modelaron la chatura de la pampa a través de sus torres y cúpulas. A partir de las primeras décadas del siglo XIX, las líneas neoclásicas de la fachada de la Catedral o de la primera Iglesia anglicana[2], favorecieron el conocimiento de las formas puras de ese estilo.

La presencia de corrientes inmigratorias a partir de esa misma época, particularmente las integradas por ingleses y alemanes de religión protestante, motivaron la introducción, en un medio que las desconocía, de las formas pertenecientes al *revival* neogótico. De este modo, se produjo el primer contacto con las formas arquitectónicas y decorativas de un estilo nacido en la Edad Media y cuya presencia en el Río de la Plata quedó ligada, en estos comienzos, a la práctica de los cultos reformados.

Todo *revival* busca una dimensión en el pasado que actúa como motivación de un presente para cuya definición resulta valiosa esa irrupción de un estilo consagrado por el tiempo. De este modo, se establece una relación vital entre pasado y presente y aquél resulta incorporado en un contexto nuevo que facilita su resignificación.

En el caso particular de la instalación del *revival* neogótico en un espacio como el rioplatense, la falta de un pasado referencial determina la aparición de elementos nuevos que se van integrando al entramado cultural, íntimamente relacionados con la institución que genera la existencia del estilo, en este caso la Iglesia. La construcción de edificios neogóticos introdujo una primera experiencia de lo medieval aun sin que existiera una conciencia plena de lo que ello significaba en su auténtica dimensión histórica europea.

La revaloración del estilo gótico, iniciada en Inglaterra hacia 1840, estuvo destinada a cumplir un papel preponderante en la arquitectura,

---

[1] Mario J. BUSCHIAZZO, "La arquitectura colonial", en *Historia General del Arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1982, t.1; Ramón GUTIERREZ, "Arquitectura", en *ibídem*, Buenos Airesm Academia Nacional de Bellas Artes, 1985, t. 2; Adolfo RIBERA, *La catedral de Buenos Aires durante el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia (Separata del VI Congreso Internacional de Historia de América, t. VI), 1982.

San Ignacio –arquitecto Juan Krauss– iniciada en 1712, se terminó y consagró en 1734. El Pilar o de los Franciscanos Recoletos –arquitecto Andrés Blanqui– construida entre 1724 y 1732. Santo Domingo –arquitecto Antonio Masella–, iniciada en 1751, consagrada en 1783. Estos tres ejemplos pertenecen al estilo barroco de origen italiano, a través de versiones hispanas. La catedral de Buenos Aires es el resultado de una compleja historia constructiva vinculada a derrumbes y reconstrucciones. El edificio actual, realizado por el arquitecto Antonio Masella en 1755, es de neto corte barroco pero posee una fachada neoclásica realizada entre 1821 y 1827 por el arquitecto Próspero Catelin.

[2] Catedral anglicana San Juan Bautista –arquitecto Richard Adams, 1831– de neto corte neoclásico. Adams llegó al país en 1825, con un grupo de colonos escoceses.

especialmente la religiosa, durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Este impulso se sintió tanto en Europa como en América como consecuencia de la obra de los arquitectos comprometidos con el movimiento del *gothic revival* y de los principios teóricos divulgados en el periódico *The Ecclesiologist*, publicado entre 1841 y 1868. Esta publicación, auspiciada por la *Cambridge Candem Society*, estuvo destinada a promover la restauración correcta del servicio religioso anglicano. Para obtener este objetivo, se consideraba necesario un profundo estudio de la arquitectura gótica inglesa anterior al siglo XV y, junto con ella, indagar en aspectos de la liturgia, la música, el mobiliario, la ornamentación, los vitrales y los textiles involucrados en el edificio religioso[3].

En el caso de la Argentina, este *revival* se manifestó como consecuencia de la inmigración de alemanes e ingleses, protestantes en su mayor parte, que llegó al país a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Si bien el mayor caudal inmigratorio que habría de recibir la nación en años posteriores procedería de países tales como Italia y España, la presencia de los sajones, aunque minoritaria, habría de tener una importancia fundamental en el tema que nos ocupa.

En el año 1818, llegó al país James Thomson quien inició los primeros servicios de culto protestante, que debieron cumplirse en casas de familia por carecer de templos. Pocos años después, en 1821, se realizó la primera construcción relacionada directamente con la presencia de cultos reformados en la ciudad de Buenos Aires. Se trató de la capilla del cementerio "de disidentes" establecido en ese año en un predio situado extramuros[4].

La primera iglesia protestante establecida en la ciudad estuvo a cargo del pastor Armstrong –que había llegado al país en 1825– y funcionó provisoriamente en un edificio de la calle Alsina hasta que se realizó la construcción del edificio de la calle 25 de mayo al 200 (obra del arquitecto escocés Richard Adams). Este templo, que en la actualidad ha quedado inmerso entre la edificación de la *city* porteña, presenta líneas neoclásicas. Otra de las construcciones de esta primera época fue la iglesia presbiteriana San Andrés, que ocupó el solar de la calle Piedras 55. Este edificio fue demolido como consecuencia del trazado de la Avenida de Mayo. Cuando, en 1836, se oficializó el culto metodista episcopal, se realizó la edificación del templo, situado muy cerca de la iglesia anglicana. Estos tres primeros edificios, cuya principal particularidad a los ojos de los ca-

---

[3] Chris BROOKS y Andrew SAINT, *The Victorian Church*, Nueva York, Manchester University Press, 1995.

[4] Estaba entre las actuales calles Cerrito, Juncal, Carlos Pellegrini y Arenales. Hoy se trata de una zona de elegante edificación, en el norte de la ciudad de Buenos Aires.

tólicos (mayoría en la ciudad) eran sus reducidas dimensiones, fueron d estilo neoclásico.

De hecho, el primer ejemplo de edificio neogótico fue la capilla del ce menterio protestante situado en las afueras de la ciudad[5]. El diseño co rrespondió al arquitecto Adams, el mismo que había dotado de un perfi neoclásico a la iglesia anglicana del centro.

La introducción del neogótico en nuestro medio es, indudablemente, un reflejo del debate desarrollado en esa época, sobre todo entre los arqui tectos alemanes y los ingleses, referido a cuáles serían los estilos que mejor expresarían un sentimiento religioso entendido con un fuerte sentido nacionalista. No debemos olvidar que el arquitecto Adams, escocés de nacimiento, llegó a Buenos Aires en 1824, en plena época del impacto, en Inglaterra, del *Church Building Act* sancionado en 1817[6]. Esa antigua capilla del cementerio protestante ha desaparecido y se la conoce a través del testimonio de una litografía realizada por Carlos Enrique Pellegrini en el año 1841. De acuerdo con esta representación, se puede advertir que se trataba de un edificio modesto, de planta rectangular dotado de un techo a dos aguas, vanos con arcos apuntados y contrafuertes y coronado por cornisas almenadas con alternancia de pináculos[7].

A partir de este primer ejemplo, el estilo se difundió a través de la construcción de varios edificios cultuales vinculados con las comunidades inglesa y alemana. De este modo, se insertó en el planteo urbanístico de la ciudad un perfil arquitectónico novedoso, que los habitantes de la urbe

---

[5] Hoy en día se encuentran entre las calles Hipólito Yrigoyen, Pasco, Alsina y Pichincha, en el barrio de Balvanera.

[6] El *Church Building Act* fue sancionado en 1817 y estableció que el *revival* neoclásico y neogótico –particularmente este último– eran los que más adecuadamente expresaban el sentimiento religioso y, por lo tanto, los edificios cultuales debían responder a esos estilos.

[7] Francisco CORTI, "Imágenes e ideología en vitrales de una iglesia presbiteriana", en *Actas de las II Jornadas de estudios e investigaciones en artes visuales y música*, Buenos Aires, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio Payró"-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1998; Ofelia MANZI, "Arquitectura religiosa neogótica en Buenos Aires. Los templos metodistas", en *Actas de las III Jornadas de Estudios e investigaciones en artes visuales y música,* Buenos Aires, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio Payró"-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2000 (CD); Ofelia MANZI y Francisco CORTI, "Arquitectura religiosa neogótica en Buenos Aires y alrededores", en *Humanas. II Encontro internacional de Estudos Medievais*, Porto Alegre, Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas-Universidade Federal do Rio Grande Do Sul, 1998, t. 2.

[8] Después de 1870 –y como consecuencia de una epidemia de fiebre amarilla–, las clases más pudientes iniciaron una migración hacia el norte de la ciudad. El núcleo sur sufrió, a partir de ese momento, una lenta degradación que se mantiene hasta nuestros días.

identificaban con quienes pertenecían a los cultos reformados. Esto constituyó la primera manifestación, en la cultura rioplatense, de elementos cuyo origen se remontaba a la Edad Media europea.

2. El culto presbiteriano

Uno de los edificios más notables fue la iglesia presbiteriana St. Andrew's, situada en la calle Belgrano, en una zona que, en la época de su construcción (1896), conservaba aún el prestigio de haber sido el núcleo fundacional de la ciudad[8]. Los autores del proyecto del edificio fueron los arquitectos ingleses Merry y Raines, que dotaron a la construcción de un elemento dominante en la fachada: una torre de aproximadamente 35 metros de altura que debió constituirse en un referente visual en la zona. Esta torre fue inexplicablemente demolida cuando se realizó el ensanche de la calle sobre la que daba la entrada principal[9]. Lo notable del tamaño del edificio (en una época en la que, en la zona, existía una edificación de baja altura, resuelta de acuerdo con los parámetros de la herencia hispano italiana en la arquitectura urbana) determinó el carácter pregnante de la iglesia presbiteriana. La composición de la fachada, con una adecuada distribución de masas y ritmos formales (regidos por los principios compositivos del gótico tales como la tendencia a la estilización de los miembros arquitectónicos y la desmaterialización muraria, particularmente notoria en la parte superior de la torre) introducía en el entorno un conjunto formal extraño a la experiencia cotidiana y mostraba, por primera vez en la zona, el perfil característico de la arquitectura gótica de raigambre inglesa. La presencia de un gran vitral, una de las obras más importantes de su especie que existen en nuestro país, sumaba, visto desde el exterior, un componente decisivo para la articulación de la superficie muraria y constituía de por sí, un objeto novedoso para el medio[10].

Si tomamos en consideración el impacto producido por estos edificios en una población que era, mayoritariamente, perteneciente a otro culto y estaba familiarizada con formas diversas en su experiencia del espacio

---

[9] En la actualidad, la entrada se ha trasladado a la calle lateral. El edificio quedó mutilado, perdiendo uno de los elementos fundamentales de su arquitectura.

[10] Cuando se demolió la torre, ese vitral fue desmontado y reinstalado en el nuevo muro que fue erigido para cerramiento de la nave. Hoy en día conserva su carácter de pieza verdaderamente excepcional. La firma responsable de su realización fue Guthrie and Wells de la ciudad de Glasgow, especializada en decoración y mobiliario litúrgico. La iconografía del vitral fue elegida por un Comité Asesor de la Iglesia.

sagrado, es fundamental reflexionar acerca de la experiencia visual exter
na que estaba al alcance de todo aquél que simplemente circulara por l
calle y la interna que se reservaba a quienes ingresaban en el edificio. S
dejamos de lado a quienes pertenecían al culto y, por lo tanto, utilizaban
un espacio con el que se identificaban, no debemos descartar el ingreso de
otras personas, que por intereses diversos o simple curiosidad, accedían a
templo. Esta última circunstancia provocaba la experiencia del espacio
gótico, muy especialmente en el caso de este edificio, dada la cantidad de
ventanas dotadas de vitrales decorados que posee. El impacto de la exis-
tencia de muros coloreados que generan una particular iluminación del
interior, con la sugerencia de la presencia de lo divino que subyace en la
teoría metafísica de la luz, eran absolutamente novedosos en una ciudad
como Buenos Aires. También lo era (pero esta interpretación quedaba
fuera de la posibilidad de conocimiento de las gentes comunes) la estruc-
turación de un determinado mensaje a través de la imagen. Al respecto, es
interesante la elección de la iconografía desplegada en esa ventana prin-
cipal: la Adoración del Cordero Místico, el mismo tema plasmado en el
célebre políptico de Jan Van Eyck de 1432. En la composición se mantie-
nen alguna de las líneas de esa obra, lo que hace pensar que puede haber
sido utlizada como modelo. En el vitral, en el que predominan colores pri-
marios, ocupan el lugar central las figuras de Dios Padre y el Cordero,
rodeadas por ángeles músicos, situados en las partes inferior y central. En
la parte superior, aparecen los veinticuatro ancianos citados en el Apoca-
lipsis, cuyas blancas vestiduras los identifican con "la muchedumbre in-
mensa... compuesta por los que vienen de la gran tribulación han lavado
sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero" (Apocal.,
7-14). En varias partes del vitral, aparecen citas del libro y muchas de
ellas constituyen el fundamento del sermón pronunciado en ocasión de la
dedicación de la obra. Ese discurso concluyó con la advertencia de que el
personaje recordado, Thomas Drysdale, prominente miembro de la comu-
nidad reformada y que había fallecido, "está ahora con los veinticuatro
ancianos que rodean el trono del Señor"[11]. Este caso es uno de los que nos
permiten advertir de qué manera se produce la relación entre la elección
de la iconografía, una circunstancia que se evoca y el recuerdo provocado
mediante la vinculación del texto, la imagen y la realidad.

Este edificio cuenta con un total de treinta y tres vitrales, lo que cons-
tituye uno de los máximos conjuntos existentes en templos reformados en

---

[11] CORTI, *op. cit.*, pp. 60-66.

la Argentina. De esos, veintinueve fueron instalados entre 1896 –fecha de la inauguración– y 1914.

3. El culto metodista

En 1835, llegó a Buenos Aires el reverendo Fountain E. Pitts, representante de la Sociedad de misiones extranjeras de la Iglesia metodista episcopal de los Estados Unidos, quien preparó el establecimiento del culto en la ciudad. En 1836, John Dempster arribó con la autorización de ejercer como ministro.

Años después, el culto se extendió a diversas ciudades del interior del país y contó, entre los años 1868 y 1874, durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento, con un gran apoyo derivado de su admiración por la cultura norteamericana[12].

De este modo, en 1871 se comenzó a construir el principal edificio del culto metodista en el centro de la ciudad de Buenos Aires, en la calle Corrientes 718. El edificio, obra del arquitecto Henry Hunt, fue consagrado en 1874 y responde al modelo de "iglesia neogótica urbana", constituyendo un referente arquitectónico destacado en el trazado urbanístico de la zona. En efecto, en una época en la que predominaban las construcciones bajas, la presencia dominante de la torre de la iglesia constituyó un elemento pregnante, una suerte de ordenador del espacio, característica que mantuvo hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando el barrio comenzó a adquirir un perfil determinado por edificios de mayor altura. Esta torre, de gran volumen, disimétrica con respecto al resto de la fachada, enfatiza plásticamente el perfil de la misma. En la actualidad, esos caracteres han quedado desdibujados, inmersos en las construcciones de la zona, unido al hecho de que el templo se encuentra ligeramente alejado de la línea de edificación.

La impronta urbanística de la iglesia metodista no solamente se manifestó por su fachada sino también por las características especiales que encierra la nave única de considerables dimensiones[13]. Esta particularidad arquitectónica de las iglesias metodistas está determinada por el mayor énfasis que el culto otorga al sermón (que debe ser compartido por toda la comunidad) y al canto que lo acompaña. En el caso de este edificio, la presencia de los dos notables grupos de ventanas –dispuestas de a tres– en

---

[12] MANZI, *op. cit.*

[13] Las dimensiones de la nave son veinte metros de largo por trece de ancho.

la fachada y en el ábside y la hilera colocada en los muros laterales, gener un especial espacio caracterizado por la intensa presencia de la luz tam zada por los colores de las vidrieras.

La decoración de los vitrales está basada en la interpretación geomé trica de los elementos de la naturaleza –recordemos que el culto metodist se caracteriza por un mayor rechazo a los elementos figurativos en la de coración de sus templos– y la presencia de algunos objetos como el cáliz, e ancla, el libro, colocados en el centro de la superficie vidriada. De este modo, el espacio sagrado queda delimitado por superficies vidriadas en las que la luz cobra una importancia que trasciende el tiempo y enfatiza el perfil de los objetos litúrgicos. El notable conjunto de vitrales fue realizado en Inglaterra y colocado en la época de la construcción del edificio. Por sus características especiales constituye –junto con las ya mencionadas vi- drieras de la iglesia presbiteriana– uno de los ejemplos más interesantes y tempranos de este tipo en la ciudad de Buenos Aires. La preponderancia de una simbología contenida en la arquitectura y la decoración se mani- fiesta, igualmente, en la reiteración de los elementos trinitarios –tres ventanas en la fachada, tres en el ábside– dominadas por un rosetón cen- tral, imagen de la perfección una e indivisible, concepto presente, igual- mente, en la sencilla unicidad del espacio.

Este edificio es uno de los que más claramente expresa el pensamiento rector de la arquitectura gótica: la presencia divina materializada en la particular condición de la luz que atraviesa una superficie vidriada crean- do un espacio diáfano de fuerte impronta en la sensibilidad de quien par- ticipa del culto o simplemente actúa como espectador.

4. El culto anglicano. Un ejemplo de iglesia rural

Un caso especial de edificio cultual es el que vincula las construcciones realizadas en barrios de la ciudad y en zonas aledañas, con ejemplos deri- vados de las denominadas iglesias *country* inglesas[14]. Este tipo de cons- trucción se realizó desde las últimas décadas del siglo XIX en lugares ale- jados del centro de la ciudad, sobre todo en zonas vinculadas con el trazado de las líneas férreas en cuyo establecimiento participaron compañías in- glesas. Esta circunstancia determinó ciertas particularidades de ubica- ción y perfil arquitectónico de los templos que generaron –del mismo modo

[14] Lawrence JONES y Roy TRICKER, *County Guide to English Churches*, Newbury, Coun- tryside Books, 1992.

que lo hemos advertido en las construcciones especificamente urbanas–, un ordenamiento del espacio y la incorporación de formas arquitectónicas y decorativas novedosas para el medio en el que se instalaron.

A partir de la década de los setenta, este tipo de construcción se manifestó en poblaciones aledañas a la capital tales como Lomas de Zamora, Temperley o Quilmes[15]. El barrio de Belgrano –que forma parte de la capital y fue incorporado a ésta a fines del siglo XIX– se desarrolló fundamentalmente a partir de los caminos que las carretas recorrían en su tránsito hacia el norte del país y, desde la segunda mitad del siglo, en torno a las estaciones de las dos líneas férreas que lo atraviesan. En las inmediaciones de la estación denominada Belgrano R, en un solar sobre la calle Crámer, se erigió en 1896 un notable edificio que, por sus características, constituye uno de los ejemplos más interesantes de *revival* neogótico de tipo rural: la iglesia anglicana San Salvador.

En la zona se establecieron numerosas familias de origen inglés vinculadas con la administración del ferrocarril y fue para satisfacer las necesidades de éstas que se erigió el templo. Al respecto, en los estatutos de la congregación, se establecía que el objeto de la misma era "continuar manteniendo la comunión de sus miembros con la Iglesia de Inglaterra y con las Iglesias que estuvieran en comunión con ella..."[16].

De acuerdo con documentación existente, el prototipo utilizado por los arquitectos Basset Smith y Mohr Bell, responsables del proyecto, fue el de una iglesia del condado de Shefield que data de comienzos del siglo XV. De todos modos, existen numerosos ejemplos de construcciones que pueden haber servido como inspiración[17]. El exterior presenta un revestimiento de piedras de color en una variada gama de rojos y grises y un techo a dos aguas cubierto de tejas rojas. Los muros perimetrales están coronados por una cornisa almenada que modula la superficie muraria. Las puertas de acceso, situadas en los lados este y norte respectivamente[18], están enmarcadas por arcos apuntados destacados mediante arquivoltas. En los mu-

---

[15] Se trata de pueblos –de reducidas dimensiones en esos años– situados al sur de la capital y que siguen el trazado del ferrocarril que comunicaba esas zonas con Buenos Aires.

[16] Los primeros estatutos de la Iglesia datan de 1898 y fueron complementados en 1923.

[17] Por ejemplo, entre otros, la iglesia de St. Mary Virgin de Stebbing en Essex .

[18] Este edificio fue modificado en el año 1945, según proyectos del arquitecto Sydney Follet. Se agregó una sacristía, con lo que resultó una planta en forma de cruz latina. También se proyectó un batisterio, situado entre la entrada lateral y la principal (norte). El mismo arquitecto presentó el plano de realización de una torre en la entrada norte, con lo cual el templo habría adquirido el rasgo característico de los edificios que le sirvieron como modelo: la torre en la fachada.

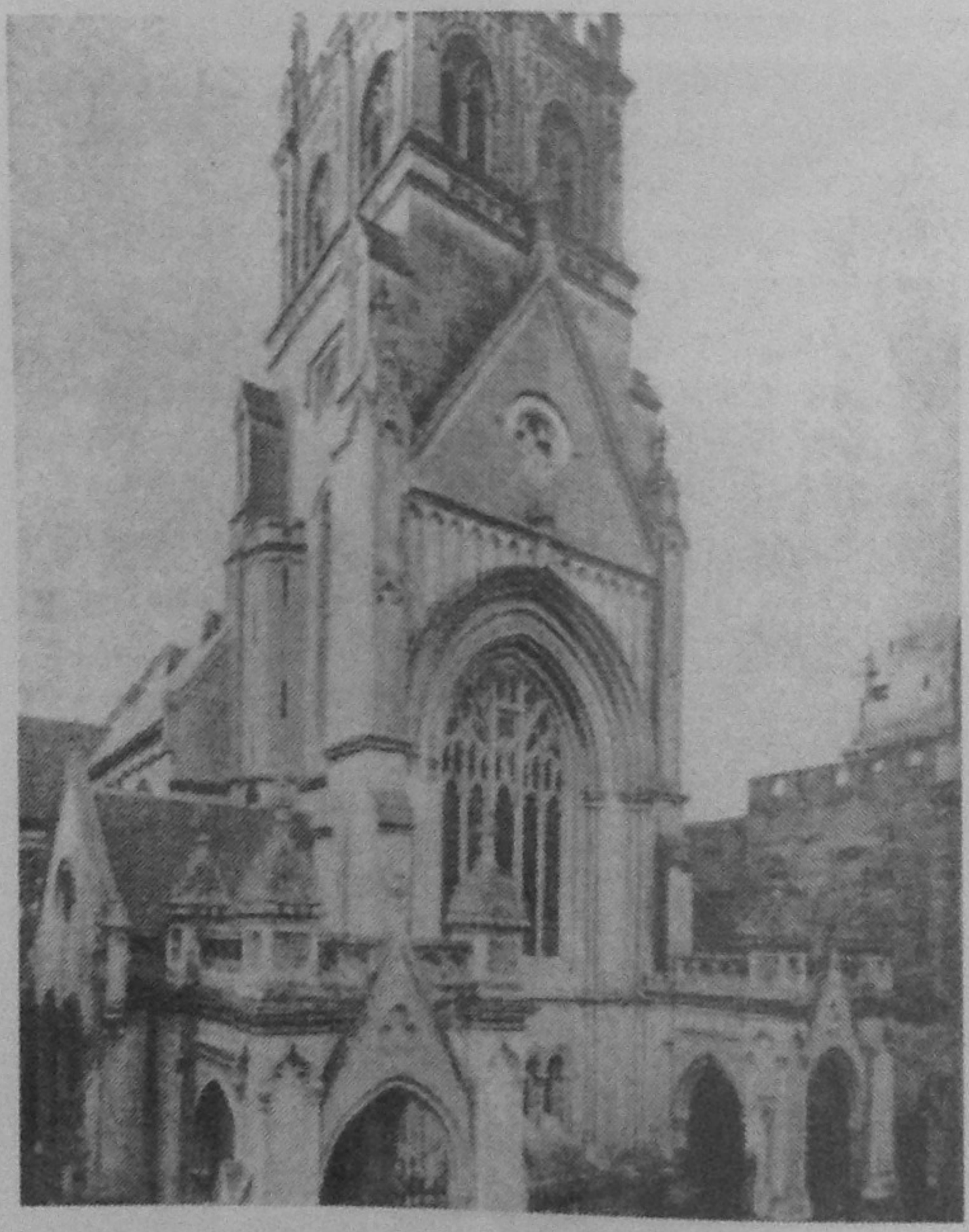
ros perimetrales, el claristorio presenta grupos de tres ventanas reunida bajo un arco apuntado en la parte inferior, en tanto que, en el registr superior, las ventanas están apareadas. La simbología de la Trinidad y la dos naturalezas de Cristo está presente, de este modo, en la articulació muraria.

La mayor parte de las ventanas cuenta con vitrales[19], en los cuales se despliega un conjunto iconográfico caracterizado por los elementos funda mentales del culto: la presencia de Cristo como figura centralizadora. La existencia de inscripciones en varios de ellos, conteniendo pasajes de los Evangelios, transforma las superficies vidriadas en verdaderos sermones que conservan y reiteran su mensaje. La característica general de la com posición de la decoración de estas vidrieras es la de ordenar la escena bajo la representación de una arquitectura gótica, siguiendo un esquema ca racterístico de los vitrales del siglo XIII. En la resolución plástica de los personajes –particularmente, rostros y gestos– se advierte la influencia del estilo típico de los pintores prerrafaelistas. Estas características vin culan a los vitrales de este edificio con ejemplos del *revival* neogótico in glés.

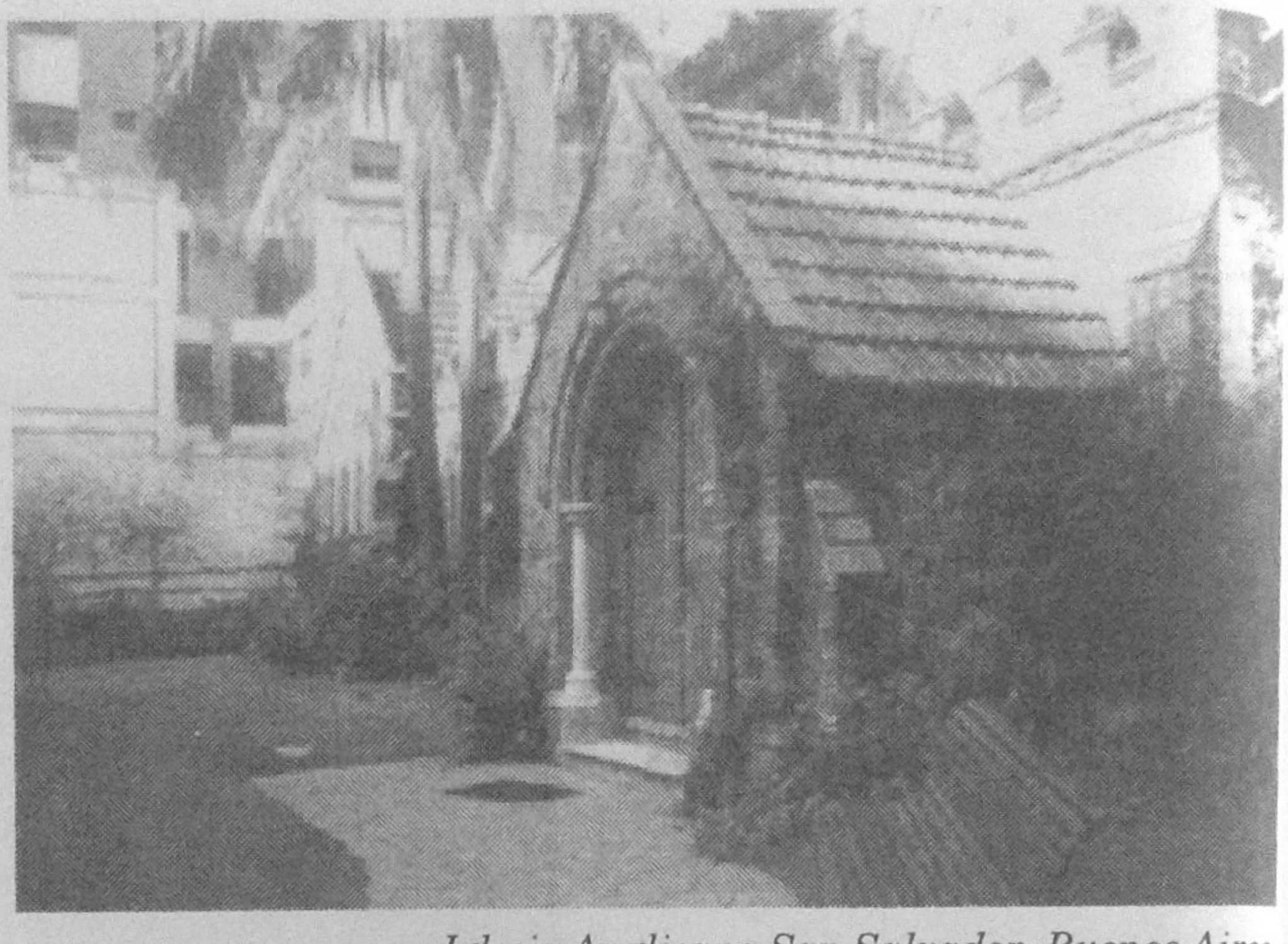
Los edificios que hemos mencionado constituyen sólo una pequeña parte del conjunto de ejemplos neogóticos producidos por miembros de los dife rentes cultos reformados, erigidos en la segunda mitad del siglo XIX. La elección ha estado determinada por el hecho de que su presencia generó una transformación en el perfil urbano introduciendo elementos arquitec tónicos y decorativos que presentaron, ante los ojos de la ciudad, las for mas que, nacidas en la Edad Media, llegaban a un espacio totalmente ajeno a esa tradición, junto a las corrientes que impusieron el *revival*.

[19] La época de realización de los vitrales varía según las donaciones respectivas. A partir de la época de construcción se dispone de fechas tales como 1905, 1912, 1928, para la ejecución de las obras. La firma responsable fue la de Armanino, autora de la decoración vidriada de varios edificios en nuestro medio.

Catedral,
Buenos Aires.



Presbiteriana
San Andrés,
Buenos Aires.



Iglesia Anglicana San Salvador, Buenos Aires.

Templo metodista, interior, Buenos Aires.

REFLEXIONES SOBRE EL ADOPCIONISMO, LA CRISTIANDAD ORIENTAL Y LA ESCATOLOGIA IMPERIAL CAROLINGIA

PABLO UBIERNA
(DIMED - Universidad de Buenos Aires)

La intención del presente trabajo es señalar algunos aspectos del adopcionismo español en relación con la circulación mediterránea de libros, hombres e ideas en la Alta Edad Media y las características apocalípticas que tuvo, a nuestro entender, la coronación de Carlomagno.

La circulación mediterránea de determinados textos y su consecuente llegada a la península ibérica, por un lado, no debe sorprendernos[1] ya que el flujo de hombres, objetos e ideas a lo largo del Mediterráneo no cesó durante la alta Edad Media. Las diversas estructuras políticas surgidas de la desintegración del imperio romano siguieron, de distintas maneras, reclamando una pertenencia a una misma tradición cultural, más allá de la disgregación política. Por otro lado, la existencia en Occidente de una Iglesia particular como la andalusí, con sus diversas tradiciones intelectuales (teológicas, computísticas, litúrgicas), su prestigio y sobre todo su independencia política (por estar bajo el poder musulmán) conspiraban contra la aceptación que hubiera de tener la restauración imperial en la figura apocalíptica de un hombre como Carlomagno, presentado por la propaganda de sus intelectuales como el superador de la crisis escatológica y el iniciador de un nuevo milenio.

---

[1] Algo que sigue sorprendiendo aún hoy a muchos investigadores, para quienes la teoría de Pirenne sobre el "cierre" del Mediterráneo en tiempos de la expansión árabe se ha transformado en un verdadero catecismo heurístico de la vida cultural y económica del Mediterráneo en la Alta Edad Media. Ya volveremos, con ejemplos, sobre este tema.

Algunas precisiones terminológicas

Por "cristianismo oriental" entendemos las diversas expresiones teológicas y eclesiásticas que, del cristianismo, se dieron en la antigua parte oriental del imperio aunque solamente nos detendremos en aquéllas que se expresaron en lengua griega y siríaca. Sólo en un sentido muy general puede entenderse este cristianismo como "bizantino" ya que una parte importante de la tradición por nosotros estudiada responde a lo que históricamente se ha conocido como "Iglesia del Oriente" o persa. Por otra parte, todo el mundo ciseufratiano puede entenderse como "bizantino" hasta la invasión árabe, más allá de su expresión lingüística o pertenencia eclesial (griega o siríaca, calcedoniana o monofisita). Por "cristianismo ibérico", entendemos la tradición eclesial y teológica presente desde los primeros tiempos de la historia cristiana en la Península Ibérica y que, durante los siglos VIII y IX (que cubre nuestro estudio), estuvo bajo el dominio político árabe (por lo que podemos permitirnos también la denominación de "cristianismo andalusí"). Conceptos como los de "tradición eclesial y teológica" no son gratuitos y veremos su importancia al momento de señalar los particularismos de este cristianismo ibérico. Mucho se ha dicho, en la literatura, sobre lo inadecuado de llamar "mozárabe" a este cristianismo bajo el dominio árabe y no creemos necesario volver sobre el tema[2].

---

[2] Thomas E. BURMAN, *Religious Polemic and the intelectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Nueva York, E. J. Brill, 1994, p. 1-9; Dominique URVOY, "Les aspects symboliques du vocable 'mozarabe'", *Studia Islamica*, 78 (1993), 117-153; Adeline RUCQUOI, "El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI", en A.A.V.V., *IX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 3-7 de agosto de 1998)*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, p. 9; Mikel DE EPALZA, "Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus", en S. JAYYSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992, pp. 149-170 y los diversos artículos sobre el problema de la cristiandad andalusí aparecidos en la revista *al-Qantara*, XV (1994). El término no aparece en las fuentes hasta el siglo XI. La voz proviene del árabe *musta'rab* o *musta'rib* que significan "arabizado" o que "pretende ser árabe" y fue canonizada a partir de la obra de F. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los autores cristianos y árabes*, Madrid, 1903. Como término genérico, también puede servir para otras comunidades, como la judía, que hubieran adoptado la lengua árabe. Sobre todo, no debe ser utilizada para establecer una distinción entre los cristianos del sur (bajo dominio árabe) y del norte de la península.

Introducción. La transmisión de textos entre Oriente y Occidente hasta el siglo IX: escatología, fin de los tiempos y misticismo.

Desde hace tiempo, se ha prestado gran atención al largo proceso por el cual la ciencia griega llegó a Occidente y a lo que se ha llamado el "movimiento de traducción" de textos griegos, casi siempre desde el árabe, al latín a fines del siglo XI y especialmente en el XII[3]. Pero nuestra intención es centrarnos en aquellos textos que llegaron a Occidente hasta los siglos VIII y IX, época en que se desarrolla la controversia adopcionista. Estas obras serán, en gran medida, textos místicos, escatológicos o de controversia antimahometana. Durante toda la Antigüedad, el problema de la traducción casi no existió ya que los intelectuales romanos se manejaban tanto en griego como en latín. Con todo, un hombre como Cicerón tradujo partes del *Timeo* de Platón y los *Phaenomena*, un poema que trata de fenómenos astronómicos y del clima, atribuido a Aratus de Soli. Pero más importante que la traducción de textos griegos fue la adaptación al latín de la ciencia griega por medio de las *Enciclopedias* de Varro, Celso, Plinio y de las obras más especializadas de Lucrecio, Vitruvio y Séneca. A pesar de todo esto, el colapso gradual de la civilización romana hizo que el conocimiento del griego fuera más escaso. Mucho se ha insistido en señalar que el Occidente latino necesitó de la re-introducción del saber griego para generar un pensamiento filosófico y científico propio a partir del siglo XII, lo que le permitió pasar de un universo alegórico a uno racional[4].

En el siglo III, la traducción hecha por Calcidius de la primera mitad del *Timeo* de Platón dio a la Edad Media occidental el más importante resumen de filosofía natural hasta el siglo XII. También fueron importantes las traducciones de Boecio (para Teodorico, rey de Italia), a principios del siglo VI: las *Categorías, Sobre la Interpretación, Primeros analíticos, Tópicos,* las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio e, incluso, parte de los *Elementos* de Euclides. La lógica medieval, hasta el siglo XII, descansó en esas traducciones de Boecio. Lo que Boecio llevó a cabo en relación a la ciencia profana, su contemporáneo Casiodoro lo hizo,

---

[3] Las obras ya clásicas de Ch. H. HASKINS (*Studies in the History of Medieval Science*, 1924; *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1926) y L. THORNDIKE (*A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., 1923-58) si bien no presentan un cuadro completo del problema, algo que tampoco podemos hacer hoy, introducen nuevos aspectos en la discusión académica.

[4] M. de ASÚA, "El *De Animalibus* de Alberto Magno y la organización del discurso sobre los animales en el siglo XIII", *Patristica et Medievalia*, XV (1994), 3-26.

en el retiro de su monasterio de Vivarium[5], en torno a la exégesis patrística. En Ravena, se tradujo una parte sustancial del *corpus* médico hipocrático y galénico y comentarios sobre Galeno y otras obras de Oribasio, Alejandro de Tralles y Rufus de Éfeso. Este traspaso de textos científicos no es comparable al que tendrá lugar en siglos posteriores pero es importante recordar que, hacia el siglo VIII, ya circulaban en Occidente (y, especialmente, en España y Aquitania) los textos más paradigmáticos del pensamiento escatológico cristiano oriental: el libro *Sobre el fin del mundo* del pseudo-Efrém y el *Apocalipsis* del Pseudo Metodio[6]. Asimismo, muchos de los textos místicos más importantes de la tradición cristiano-oriental ya habían sido traducidos al griego e, incluso, al latín[7]. La literatura apologética antimahometana surgida en Oriente, ya veremos, también encontró su camino hacia la Península Ibérica. Detengámonos ahora en los aspectos escatológicos del problema ya que ellos reaparecerán en medio de la propaganda carolingia.

El Apocalipsis tuvo una aceptación controvertida, por lo cual su circu-

---

[5] Casiodoro también utilizó, en Vivarium, las traducciones de Julianus de obras nestorianas. Volveremos sobre este aspecto fundamental.

[6] Esta circulación de textos e ideas se dieron en épocas que, por diversas razones (invasiones, guerras, influencia del cálculo cronológico), vieron la proliferación de movimientos de corte escatológico. *Vide* M. ROUCHE, *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes 418-781*, París, EHESS, 1979, esp. pp. 405-422 –en las que comenta los textos apocalípticos del Pseudo Efrém, del siglo VII, traducidos prontamente al latín y que encontramos en Aquitania citados por Defensor de Ligugé en su *Livre d'Etincelles,* texto del cual conservamos dos mmss. del siglo VIII–. Ver también R. LANDES, "*Millenarismus Absconditus*: L'historiographie augustinienne et le millénarisme du Haut Moyen Age jusqu'au l'an mil", *Le Moyen Âge*, 98 (1992), 355-377. Sobre la circulación del Pseudo Metodio en versiones griegas y latinas ver ahora: W. J. AERTS y G. A. A. KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, Lovaina, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), 1998, vol. 569 (Subsidia, 97).

[7] Escribiendo solamente unos veinte años después de la muerte de Efrém en 373, Jerónimo dice conocer varias obras del poeta sirio en traducción griega. Estos textos atribuidos a Efrém eran muy comunes en los manuscritos griegos. Sin embargo, todo esto presenta serios problemas ya que muchos textos no pueden atribuirse a un original siríaco y, aun en el caso de poder hacerlo, en ciertos casos no se puede establecer la autoría de Efrém. Con todo, no puede negarse que gran parte de la poesía litúrgica griega se funda en un género siríaco (como el *madrasha*), del cual Efrém fue un gran exponente. Otro autor siríaco del siglo VII, prontamente traducido al griego, fue Isaac de Nínive, quien fue conocido en Occidente como el autor de una serie de finos tratados sobre la vida espiritual. Sus obras fueron traducidas hacia el siglo IX en el monasterio calcedoniano de San Sabas en Palestina y fue, desde entonces, uno de los autores principales de la tradición mística atonita. S. BROCK, "Greek into Syriac and Syriac into Greek", *Journal of the Syriac Academy*, III (1977), 1-17 (422-406) –ahora también en *Syriac perspectives on late antiquity*, Aldershot, Variorum, 1984–.

lación fue restringida y tuvo pocos comentadores[8]. Lo que llamamos exégesis «imperial» (para manipular la especulación sobre el fin de los tiempos a favor del poder imperial) de escritos apocalípticos se centró, entonces, en la tradición del texto de Daniel. El libro de Daniel ofrece un cuadro histórico, el de los «cuatro imperios», en el que el último será seguido, antes del Juicio, por el reino eterno de Dios. La «escatología imperial»[9] bizantina se encontraba ligada a un esquema cuya validez se veía acentuada por el paso de los siglos (la supervivencia del imperio); y el reemplazo de Roma-Bizancio por otro imperio no era una posibilidad que fuera tenida en cuenta. Esa escatología imperial bizantina es heredera de una ideología real (la helenística, pero también la judía) que evalúa la gloria de su Dios en medida de la gloria de su nación. Los hechos que, en el libro de Daniel, se oponían a esta visión sufrieron el consecuente cambio exegético: en el capítulo 7 la crueldad del cuarto imperio se trastocó en poder benéfico y duradero[10]. La existencia del imperio romano-bizantino era la que demoraba el advenimiento del Anticristo (II Tes. 2, 6).

Pero más allá de la supervivencia del último de los imperios profetizado por Daniel, había otro tema que retrasaba la inminencia del fin: la extensión del Evangelio hasta los límites del mundo. Este último hecho era ya inminente para los historiadores y exégetas bizantinos de los siglos V y VI[11]. Si la historia del mundo hubiera terminado en esos años, el esque-

---

[8] Para la aceptación del Apocalipsis en el mundo Bizantino, *vide* Bruce M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its origin, Development and Significance,* Oxford, 1987. El texto era usualmente copiado junto a otros apócrifos. En comparación con Occidente, el número de comentarios es muy breve. Conservamos los grandes comentarios de Ecumenio, de principios del siglo IV –H. C. HOSKIER, *The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse*, Ann Arbor, University of Michigan, 1928–, el de Andrés de Cesárea, a fines del siglo VI –J. SCHMID, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse Textes*, Munich, 1955 (ed. orig. de 1935), 2 vols., edición en vol. 1–; el de Aretas, en el siglo X –edición SCHMID, *op. cit*, vol. II– y un comentario pequeño y poco erudito de Neófito el recluso, tras la caída de Constantinopla en 1204.

[9] La consagración de la expresión se la debemos a la tesis de Gerhard PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, Wilhelm Fink, 1972. La obra de Podskalsky sigue siendo la mayor y más abarcativa monografía sobre el tema.

[10] "En el porvenir", "en el fin de los días" (*be'ajarit hayyamîm* del texto de Daniel) no tiene, entonces, el sentido coyuntural (remitiendo a una "escatología" próxima, tal como la hemos entendido nosotros) que le dio el redactor de Daniel sino que pasa a servir a la ideología imperial remitiendo a un final lejano, cuya llegada se aletarga en la supervivencia del imperio. En esta exégesis imperial confluyen dos ideas: aquélla que hace el elogio de Roma-Bizancio, en tanto que reino ecuménico de paz, y la que entiende que ese imperio se identifica, incluso, con el reino de Dios.

[11] Sozomeno, en el siglo V, comentaba detalladamente la conversión de todos los pueblos occidentales entre el Rin y el Atlántico, de los armenios y los georgianos y los avances en la

ma bizantino hubiera estado completamente justificado. La expansión del cristianismo fue seguida por una serie de sucesos fatídicos y cataclismos (las invasiones, etc.) que recordaban las palabras del Evangelio. Pero el mundo no terminó y el dominio del cristianismo sobre las naciones retrocedió a causa de las invasiones persas y árabes[12].

Esas invasiones persas y árabes fueron entendidas, por muchos, a la luz de una tradición apocalíptica que no había desaparecido. Todos los esfuerzos intelectuales que se habían realizado para encauzar la espera escatológica[13] y para transformar al imperio (que podía ser entendido como la «bestia de siete cabezas» del Apocalipsis 13 y 17) en agente de salvación (Eusebio y la «teología imperial») podrían verse desbordados por los inesperados sucesos de las guerras persas y árabes. Al calor de las invasiones y persecuciones se generaron textos apocalípticos pero ya fueron diferentes: mantuvieron muchas de las características del género (pseudonimia, profecía *ex eventu*, etc.) pero dentro del marco escatológico tradicional (persecución del pueblo de Dios, reino del Anticristo, manifestación salvífica del Mesías –primera o segunda, según se trate de la tradición judía o cristiana–) se insertará como una cuña la leyenda bizantina del «Ultimo Emperador». Esta leyenda dirá que hay invasiones extranjeras, es cierto, pero que el Imperio todavía existe y que los pueblos invasores no serán sometidos por el Cristo en su parusía (su batalla será contra el Anticristo) sino por un emperador de los romanos (*i. e.*, bizantinos) que surgirá inesperadamente y los someterá. Sólo después de esto, el esquema escatológico seguirá su curso.

Estas condiciones generales pueden explicar la ausencia, en Bizancio, hasta donde los textos lo pueden señalar, de una esperanza en la inversión de las estructuras de dominación o de la existencia de una sociedad sin clases (Bizancio desconoce las revueltas de esclavos). Sólo tenemos la prolongación de la sociedad establecida. No fue la utopía social la clave hermeneútica de la apocalíptica bizantina sino que debemos encontrarla, a través de las sucesivas interpretaciones favorables al poder imperial, en

---

conversión de los persas (Sozomeno, *Historia Ecclesiatica*, II, 6-14). Cosmas Indicopleustes dirá que las profecías se habían cumplido en todo el orbe (*Topographie chrétienne*, III, 64-66, edición de W. WOLSKA-CONUS, París, Cerf, 1968, vol. I, pp. 503-507; G. PODSKALSKY, *op. cit.*, pp. 16-40).

[12] Los tiempos de la espera se alargaban sin razón aparente salvo, tal vez, la de volver a someter a los infieles. No parece haber sido ésta una paradoja que preocupara mayormente a los comentaristas bizantinos.

[13] Es decir, cambios en el cómputo cronológico, no canonicidad del Apocalipsis, determinada exégesis de Daniel.

la reelaboración constante de diferentes teorías (cálculo del tiempo, consagración de exégesis favorables, generación de leyendas pro-imperiales) que sancionaron la dominación existente[14]. El milenarismo de hombres como Africanus e Hipólito será sobrepasado por la teología política de un Eusebio que encierra al cristianismo y su esperanza dentro de los márgenes del imperio y su duración histórica[15].

Los bizantinos aguardaban, de acuerdo a la tradición bíblica, la pronta llegada del fin de los tiempos y se entregaron a diversas especulaciones sobre las características que tendría ese fin[16]. Se ha señalado que Bizancio estructuró su propia escatología basada en las profecías del Antiguo Testamento, sobre todo Daniel y las relativas a la sucesión de los imperios; las profecías del Nuevo Testamento y la analogía entre el imperio romano y la profecía de Daniel, que llevó a los bizantinos a considerar que el futuro del mundo estaba unido al futuro del imperio. También debemos tener en cuenta los cálculos cronológicos sobre la base de las dataciones de Anno Mundi o Anno Domini[17], la tradición historiográfica y la redacción de nuevos textos apocalípticos. Las esperanzas escatológicas se potenciaron alrede-

---

[14] Sin duda, no podemos hablar de la ausencia absoluta de pensamiento milenarista (por otra parte, tampoco hay forma de probarlo). Lo que es cierto es que su existencia no estuvo ligada a ninguna figura importante (como la de Joaquín de Fiore en Occidente) sino que sobrevivía dentro de un mundo anónimo y periférico. Incluso los movimientos heréticos bizantinos (montanistas, paulicianos, por ejemplo) con estructura jerárquica (la de los montanistas era, de hecho, verdaderamente compleja) y amplia diversidad social nos alejan de la idea de una herejía (en tanto que oposición a las verdades institucionalmente defendidas y establecidas), sustentada en conceptos igualitarios (propios del milenarismo). *Vide* Nina GARSOÏAN, "Byzantine Heresy. A Reinterpretation", *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), 87-113.

[15] En la Baja Edad Media, la decadencia del imperio potenció la circulación de literatura apocalíptica, por lo general acentuada por la lectura negativa que se hizo de la posible alianza con los latinos. *Vide* G. PODSKALSKY, "Der Fall Konstantinopels in der Sicht der Reicheschatologie und der Klagelieder", *Archiv für Kulturgeschichte*, 57 (1975), 71-86; del mismo autor, "Marginalien zur byzantinischen Reicheschatologie", *Bizantinische Zeitschrift*, 67 (1974); 351-358; J.-L VAN DIETEN, "Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen", *Zeitschrift für Hist. Forsch.*, 1/1979, 1-35 y S. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, p. 19. Para los problemas que trajo a los bizantinos, tras la caída de Constantinopla, la identificación del fin del imperio con el fin del mundo, ver A. ARGYRIOU, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, Salónica, 1982 (1° ed. en griego, Salónica, 1979). La obra más importante en este momento es la de A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Roma, 1988.

[16] Véase P. MAGDALINO, "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", en R. BEATON y M. ROUCHE (eds.), *The making of Byzantine History*, Variorum, Aldershot, 1993, pp. 3-34.

[17] *Ibídem*, p. 4. Eventualmente, se consideraban textos de la tradición profética no canónica, tanto judeo-cristiana como sibilina y pagana.

dor del año 500. El mundo cristiano esperaba la parusía desde, casi, el momento de la Ascensión y, según Hipólito de Roma, al cumplirse los quinientos años de la Encarnación, se completarían los 6000 de edad del mundo[18]. De hecho, se ha afirmado que toda la política y la propaganda imperial de Justiniano estuvieron signadas por preocupaciones escatológicas. Si los enemigos del emperador lo ubicaban en el papel de Anticristo, los escritos imperiales o pro-imperiales nos muestran un Justianiano reformando conscientemente el mundo, en espera de la segunda venida de Cristo[19]. Pero serán los sucesos del siglo VII los que potenciarán esa espera y suscitarán la proliferación de nuevos textos.

Encontraremos en la Península Ibérica de la alta Edad Media estas mismas influencias en la conformación de las ideas escatológicas.

No nos detendremos en la amplia circulación de los textos bíblicos sobre el fin de los tiempos (profecías, apocalipsis –como el libro de Daniel o el de Juan–) y los comentarios patrísticos a esos libros sino que intentaremos señalar las relaciones entre la Península Ibérica y el Oriente cristiano[20] en otros géneros que conformaron esa tradición intelectual hispana sobre el fin de los tiempos: el cálculo cronológico, la disputa antimahometana y los textos apocalípticos propiamente dichos[21].

Relaciones entre la Península Ibérica y el Oriente mediterráneo

Al discutir, a fines de 1998, la posible fuente común que podrían haber tenido la *Crónica bizantina* de Teófanes de principios del siglo IX y la

---

[18] El reinado del emperador Anastasio (491-518) fue un período de especial e intensa especulación escatológica. *Vide* W. BRANDES, "Anastasios O DIKOROS: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr.", *Byzantinische Zeitschrift*, 90 (1997), 24-63.

[19] Véase R. SCOTT, "Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda", *Dumbarton Oaks Papers,* 39 (1985), 107-9. En los himnos litúrgicos de Romanos (liturgista "oficial" de Justiniano) vemos cómo la Iglesia podía hacerse eco de las posiciones populares sobre el fin del mundo, aunque más no sea para llamar al pueblo a la penitencia.

[20] RUCQUOI, *op. cit.*, pp. 3-12.

[21] Otro aspecto fundamental en la conformación de las ideas sobre el fin de los tiempos es la tradición historiográfica. Señalar las relaciones y paralelos entre las historiografías siríacas y griegas y las producidas en España en el siglo VIII (*Crónica bizantina-arábiga del 741, Crónica mozárabe del 754*) excede los límites del presente trabajo y será objeto de una futura investigación. Robert HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A Survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997 ofrece una traducción inglesa de la *Crónica bizantina-arábiga del 741* junto con una, a nuestro entender insuficiente ya que suele glosar la conocida literatura española sobre el tema, descripción de su eventual fuente oriental. Ver especialmente pp. 610-630.

crónica ibérica llamada "bizantina-arábiga" –textos sobre los que volveremos–, Wolfram Brandes se preguntaba de qué manera un texto de estas características pudo haber llegado a la Península Ibérica[22]. La ininterrumpida corriente de hombres e ideas entre ambas márgenes del Mediterráneo sigue siendo un concepto que no se contempla y en ella vamos a detenernos brevemente[23].

Más allá de la larga tradición de españoles que se formaron en Constantinopla (Juan de Bíclaro, san Leandro), el primer detalle en el que debemos reparar es el de la supervivencia del griego como lengua de intercambio comercial. Ciertas inscripciones hispánicas nos recuerdan la presencia de activas colonias comerciales orientales[24] y el empleo de una lengua como el griego que, para algunos estudiosos, llegará hasta los siglos X y XI[25]. De esas colonias comerciales bizantinas surgieron muchos prelados

---

[22] *Vide* Wolfram BRANDES, *Compte rendu, Byzantinische Zeitschrift*, 91/2 (1998), pp. 549-561, de la obra de C. MANGO y R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor,* Oxford, 1997.

[23] Con todo, hay un aspecto que creemos fundamental y que, por el momento, debemos soslayar: la identidad cultural del componente "sirio" que llega a Hispania en el siglo VIII. Sobre sus características, ya se había preguntado J. F. RIVERA RECIO, "La irrupción de los sirios en Hispania en el siglo VIII", *Actas del I congreso Internacional "Encuentro de las tres culturas" 3-7 octubre 1982*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, 1983, pp. 179-183. Creemos que el problema es muy amplio y complejo. Se relaciona, nada menos, que con la pervivencia de la identidad cultural cristiana en Siria-Palestina después de la conquista árabe. La complejidad y fortaleza de esa tradición cultural (y la eventual necesidad de una "conversión" por parte de los sirios a fin de salvar su cultura) fue negada en la conocida tesis de Patricia CRONE y M. COOKE, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977. Esta hipótesis de Crone y Cooke fue criticada, entre otros, por Dennis D. HAMMOND, *Byzantine Northern Syria, A.D. 298-610: Integration and Desintegration*, tesis doctoral inédita, Universidad de California-Los Angeles, 1987, pp. 8-9.

[24] Como ejemplo de colonia comercial podemos citar el de Mérida, *España Sagrada* XIII, pp. 170 y ss., 228, 343 y ss. Para las inscripciones ver P. A. FERRUA, "Inscripciones griegas y judías", en J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, 2 vols., vol. II, pp. 141-145. Para el comercio bizantino en el Occidente mediterráneo –y en contra de la tesis Pirenne–, *vide* W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, Leipzig, 1934, 2 vols., I, p. 24 y F. HEICHELHEIM, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leipzig, 1938, 2 vols., I, p. 799.

[25] Una muestra sería el *Glossarium latino-arabicum*, (ed. C. F. SEYBOLD, Berlín, 1900) en el que aparecen muchos términos del griego vulgar vertidos en grafía latina –cit. por César E. DUBLER, "La crónica arábigo-bizantina de 741", *Al-Andalus*, 11/2 (1946), p. 293–. En el códice Emilianense 46, copiado a mediados del siglo X, fol. 170, v. 2, encontramos la siguiente invocación: "Ω aNTONHC ΔeOC HNωMHNe TOYO CAΛBOY ME ϕaK". Para M. DIAZ Y DIAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval,* Logroño, 1979, p. 44 esto señala una moda transpirenaica conocida en Silos y Cardeña. Como bien señalan quienes han estudiado últimamente el texto, Díaz y Díaz toma "H" por "e" y no lee correctamente una "transliteración

como Paulo y Fidel en Mérida. A nivel eclesiástico, no es de menor importancia señalar que la relación con el Oriente bizantino significaba para los cristianos ibéricos, en los primeros tiempos del reino visigodo, la relación con la ortodoxia. La presencia bizantina, desde tiempos de Justiniano, puede haber evidentemente potenciado la supervivencia de la lengua en territorio peninsular.

El tema de la presencia comercial bizantino-sirio en la Península Ibérica y de su incidencia cultural (ya que había colonias residentes) requiere nuevos estudios. Después del artículo pionero y fundacional de L. Bréhier[26], solamente contamos con las aproximaciones, valiosísimas pero parciales, de García Moreno[27] y Vallejo Girvés[28], textos una y otra vez retomados por la bibliografía[29].

Tanto como atención espiritual a esas colonias de comerciantes o como

---

rigurosa latino-griega que intenta la diferenciación gráfico-fonológica más rigurosa", *vide* Claudio GARCIA TURZA y Javier GARCIA TURZA, *Fuentes españolas altomedievales: El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1997, p. 119. La invocación está acompañada de un alfabeto griego, en el cual se señala la pronunciación de las letras de la manera en que se pronunciaba ya en la alta Edad Media. Sobre este último y fundamental aspecto, ver R. BROWNING, *Medieval & Modern Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. El códice también menciona, dentro de un glosario, toda una serie de palabras que da como griegas y de las que proporciona una traducción.

[26] L. BRÉHIER, "Colonies d'orientaux au commencement du Moyen Âge. Ve-VIIIe siècles", *Byzantinische Zeitschrift*, 12 (1903), 1-39.

[27] L. A. GARCIA MORENO, "Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica", *Habis*, III (1972), 127-154.

[28] Margarita VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1993 (Memorias del seminario de historia antigua III). Las relaciones entre las posesiones bizantinas en España y el norte de Africa han sido recientemente estudiadas por esta autora. Ver M. VALLEJO GIRVÉS, "Byzantine Spain and the African Exarchate: an administrative perspective", *Jahrbuch del Österreichischen Byzantinistik*, 49 (1999), 13-23.

[29] *Vide* D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens Mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París, 1984, p. 25: "Une dernière tranche de la population [de España] est composé de byzantins et de syriens. L'amour du lucre ramena en Espagne des byzantins qui en avaiente été expulsés de nombreuses années auparavant et de même motif fit revenir des syriens dans les ports" e I. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, p. XVII: "Byzantinos multis abhinc annis expulsos lucri cupido in Hispaniam reuocauit, quae causa et Syros ad cataplum (ita enim Graeco portus appellabatur) adpellere fecit; ceterum negotiatores, quos industria et uersitia interdum ad summos honores extollebat, codices quoque praeter merces aduehebant: sic Ephraem Syri scripta, Chronica et Graecorum patrum opera vulgata". "Sirios" y "griegos" aparecen mencionados como población estable de la Galia Narbonensia (que pertenecía al mismo "aire" cultural que Hispania) en el concilio provincial de Narbona en el 589. Ver R. DE ABADAY y VINYALS, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949, p. 25.

herejes tránsfugas (aunque esto último es más difícil de probar[30]), encontramos en Iberia a muchos monjes "orientales" a quienes se ha visto en el origen y características (severidad, fuga al desierto, *contemptus mundi*) de diversas reglas monásticas españolas[31]. En variadas oportunidades se ha señalado la presencia de un obispo sirio en el segundo concilio de Sevilla en el 619 y su disputa con san Isidoro. Creo que más importante que remarcar su eventual presencia lo es el de señalar los contactos entre ambas Iglesias y el reconocimiento de una jerarquía. En el siglo IX, y ya volveremos sobre él, encontramos la presencia del monje Jorge del monasterio de San Sabas en Jerusalén que, junto a un compañero, se sumará a la efervescencia apocalíptica de gran parte de la comunidad cristiana de Córdoba y será martirizado en el 852. Por otra parte, la presencia de monjes orientales no se dio solamente en España sino que la encontramos también en las Galias y en Italia[32].

La literatura antimahometana tuvo un desarrollo inicial en la Península Ibérica en los siglos VIII y IX aunque recién encontraremos en los siglos X y XI los grandes textos de los cristianos andalusíes –*Liber denudationis,* la carta de *al-Quti* de cuestionada autenticidad, el *Tathlith al-wahdaniyah*[33], el *Mashaf al-'alam al-ka'in* ("Libro del mundo existente") de un cierto obispo Agustín–. Ya en el siglo IX, Hafs ibn Albar al-Qûtî, el primer gran escritor cristiano en árabe, redactó una importante obra apologética, partes de la cual se conservaron en el texto de polémica anti-

---

[30] *Vide* I. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, p. XVII, n. 2: "Syri plerumque nominantur *transmarini negotiatores*. Sed et haereticis Hispania perfugium praebuit..."

[31] J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1930, 2 vols., vol. I, p. 484. En el siglo VI, Martín de Braga y su discípulo Pascasio de Dumio traducen las sentencias de los Padres del Desierto egipcio. La importancia de estas traducciones es comparable, creemos, a la hecha por Jerónimo de los escritos pacomianos.

[32] "et legatus regis persarum nomine Abdella cum monachis de Hierusalem, qui legatione Thomae patriarchae fungebantur, quorum nomina fuere Georgius et Felix -hic Georgius est abba in monte oliveti, et im Patria Germania est, qui etiam proprio vocatur nomine Egibal-dus- ad imperatorem pervenerunt munera deferentes... Imperator legatum et monachos per aliquantum tempus secum retinens in Italiam direxit atque ibi eos tempus navigationis expectare iussit", F. KURZE (ed.), "Annales regni Francorum", en *Fontes ad Historiam Regni Francorum Aevi Karolini Illustrandam*, Darmstadt, 1955-60, 3 vols., vol. 1, pp. 84-86. "Eodem anno (799) monachus quidam de Hieroslimis veniens ben'edictionem et reliquias de Sepulchro Domini, quos patriarcha Hierosolimitans domino regi miserat, detulit", "Annales Regni Francorum", p. 72.

[33] "Estableciendo la Trinidad de la Unidad [de Dios]". *Tathlith* es un sustantivo verbal que literalmente significa "hacer tres", tal como *tawhîd*, la palabra empleada para "monoteísmo" significa "hacer uno". *Vide* la explicación en BURMAN, *op. cit.*, p. 72, n. 121.

cristiana escrito por Imam al-Qurtubi en el siglo XIII[34]. La obra de Hafs ibn Albar al-Qûtî pareciera tener como modelo el *Kitab al-masa'il wa-al-ajwibah* ("Libro de las preguntas y respuestas", en la tradición de la *Era-tokoproiesis*) de 'Ammar al-Basri (m. desp. 825)[35], miembro de la Iglesia de Oriente[36]. Aquí podríamos señalar el inicio de una larga contribución al cristianismo ibérico (sobre todo, el que se expresaba en lengua árabe) por parte de autores miembros de esa Iglesia. También encontramos en España versiones de la disputa, en el siglo VIII, entre el *Catholicos* oriental Timoteo I y el Califa al-Mahdi (*al-Muhâwarah al-dînîyah allatî jarat bayna al-khalîfah al-Mahdî wa-Timâthâwus al-Jâthliq*[37]), originalmente escrita en siríaco y muy pronto vertida al árabe. Incluso la apología de *al-Kindî* –la más importante obra apologética del cristianismo árabe, escrita en Bagdad en el siglo IX y que fue traducida al latín en Toledo a mediados del siglo XII como parte del *corpus* cluniacense– estaba presente en la península desde mucho tiempo antes[38]. Esta versión latina a cargo de Pedro de Toledo (y revisada por Pedro el Venerable) se expandirá por todo Occidente y estará en la base del conocimiento del Islam. Otra importante obra de la tradición apologética oriental, en este caso sirio-palestinense, que encontramos en España es el *Diálogo de Abraham de Tiberíades con 'Abd al-Rahmân al-Hashimî*[39]. Miembro de la Iglesia de Oriente era también el autor anónimo de un texto filósofico que, habiendo circulado en España, ha sido señalado como fuente de la obra del místico judío del siglo XI,

---

[34] *Vide* P. VAN KONINGSVELD, "La literatura cristiano árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *collectio conciliorum*", en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989*, Toledo, 1989, p. 699.

[35] BURMAN, *op. cit.*, p. 35. Considerar a los cristianos andalusíes apenas como transmisores de textos e ideas surgidas entre los cristianos de Oriente es algo que ya ha sido señalado por Norman Daniel. Coincido, en general, con las reservas de Maribel FIERRO sobre el carácter "mozárabe" de la autoría de algunas de estas obras. Véase, de esta última autora, su comentario al libro de Burman (*Al-Qantara*, XVI (1995); 466-471).

[36] Por "Iglesia de Oriente" debe entenderse la Iglesia erróneamente llamada nestoriana.

[37] Edición de R. CASPAR "Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife al-Mahdî", *Islamochristiana*, 3 (1977), 107-75.

[38] Sobre Al-Kindî ver el artículo de G. TROUPEAU en *EI²*, 5, 120-121 en el que señala su origen en los medio intelectuales de la Iglesia de Oriente, por lo menos en la versión árabe. Sólo interpolaciones posteriores de corte jacobita pudieron hacer dudar a los investigadores. Sobre su circulación en España ver M.-Th. d'ALVERNY, "La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle", en *Settimane Spoleto*, 12 (1965), 577-602.

[39] *Vide* G. MARCUZZO, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmân al-Hâshimî à Jérusalem vers 820: étude, édition critique et traduction anotée de la littérature arabe*, Roma, 1986. Sobre su circulación en España ver B. KEDAR, *Crusade and Mission: European approaches towards muslims*, Princeton, 1984, p. 22, n. 45.

Bahya ibn Paqûda[40]. Cristiano oriental era también el médico Yûhannâ ibn Mâsawayh, autor de un calendario sobre el que basó el suyo el obispo español del siglo X, Rabî' ibn Zayd. Copto era, por su parte, el médico del siglo IX Nashtâs ibn Ghuraygh, que trabajó estrechamente en España con el médico cristiano Halîd ibn Rûmân[41].

Los aspectos generales de esa influencia "oriental" ("nestoriana") han sido señalados en más de una oportunidad aunque todavía faltan estudios más profundos. Hasta ahora, nunca se ha intentado explicar las razones de que fuera justamente ese cristianismo "oriental" el más representado en los tratados teóricos de los cristianos españoles que se expresaban en lengua árabe. Dentro del mundo levantino cabría haber esperado una influencia mayor de textos jacobitas (sirios monofisitas) o melquitas (calcedonianos arabizados de Siria y Palestina), sobre todo de estos últimos, presentes en las ciudades de las que eran originarios, seguramente, los comerciantes que llegaban a la Península Ibérica. A nuestro entender, las razones por las cuales la Iglesia española bajo dominio árabe en los siglo VIII y IX se vuelca hacia autores pertenecientes a la Iglesia de Oriente hay que buscarlas en aquellas tradiciones teológicas y eclesiales de las que hablábamos al principio; tradiciones que pudieron haber llegado a la Península Ibérica, incluso, de una manera directa[42].

---

[40] La obra ha sido atribuida a Ghahizh. Ver Dominique URVOY, "La pensée religieuse des mozarabes face à l'Islam", *Traditio*, 39 (1983), 419-32, esp. pp. 423-25.

[41] *Ibídem*, p. 421.

[42] La *Vita* siríaca (maronita, en este caso) de Máximo el Confesor menciona el establecimiento, en la región de Hippo Diarrhytus (Bizerta), en el norte de Africa (cuya relación con la Península Ibérica ha sido largamente estudiada), de muchos estudiantes de la escuela nestoriana de Nisibis (cerrada por Heraclio a principios del siglo VII, después de sus avances sobre el territorio persa). El monasterio, dirigido por el abad Esha'ya, albergaba 87 monjes nestorianos. *Vide* Sebastian BROCK, "An early syriac Life of Maximus the Confessor", *Analecta Bollandiana*, XCI (1973), 299-346. La relación entre la Escuela de Nisibis y el Norte de Africa no se agota allí ya que sabemos que Junilius tradujo al latín para Primasio, obispo de Hadrumentum, los textos teológicos de Pablo de Nisibis. Sobre los refugiados sirios en el norte de Africa durante el siglo VII, *vide.* R. DEVREESE, "L'Église d'Afrique durant l'occupation byzantine", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 57 (1940), 156-7. Muchos de estos refugiados orientales de Africa (pero tal vez no todos) pasarían, con el tiempo, a Roma y junto con otros arribados directamente conformarían las tres comunidades que, en el siglo VII, albergaban monjes orientales, sobresaliendo el monasterio de San Sabas en el Aventino. *Vide* F. ANTONELLI, "I primi monasteri di monaci orientali", *Riv. arch. crist.*, 5 (1928), 114-118. También debemos señalar el pronto arribo a Occidente de las obras exegéticas de los mayores autores, especialmente Teodoro de Mopsuestia, de la teología antioquena (en el origen, como ya diremos, tanto de diversos aspectos de la tradición teológica de la Iglesia de Oriente y de la visigoda). *Vide* M. L. W. LAISTNER, "Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages", *Harvard Theological Review*, 1947, 19-31.

Las condiciones en las cuales se desarrolló el concilio de Éfeso –en el que se adoptaron las interpretaciones alejandrinas (de la mano de Cirilo) sobre la figura de Jesús y sobre los títulos de su Madre– han sido largamente estudiadas y las divisiones que en esa fecha se suscitaron, podemos decirlo hoy, se debieron a la conjunción de malos entendidos y mala voluntad. La razón dada por el concilio de Éfeso fue que Nestorio, patriarca de Constantinopla y representante de la tradición teológica antioquena, rechazaba el título de *theóthokos* (madre de Dios) para María prefiriendo el de *Christóthokos*, para él mucho más aceptable y con origen escriturario.

El conflicto se sitúa dentro del contexto cristológico: ¿cómo comprender el misterio de Cristo, el Verbo hecho carne, Dios y hombre? y ¿cómo mantener la unidad de la humanidad y la divinidad en la única persona de Cristo? La escuela de Antioquía, a la que pertenecía Nestorio, iba del hombre a Dios[43]. La fe de los antioquenos los llevaba a poner el acento sobre la enseñanza moral de Jesús, como hijo de Dios en la línea de los sinópticos. El Cristo es un ser plenamente humano asumido por el Hijo de Dios, el Logos, desde el momento de la concepción en el seno de María. Esta idea se elaboró en Antioquía durante la controversia arriana[44]. Por su parte, la escuela de Alejandría iba de Dios al hombre siguiendo el Evangelio de Juan: el Verbo se hizo carne. La fe de los alejandrinos en la divinidad del Verbo los llevaba a afirmar claramente su unidad sustancial y su semejanza al Padre. Después de la Encarnación, hay una sola naturaleza, un solo ser. Es una interpretación mística. Son dos cristologías diferentes: una dualista (Antioquía) y otra unitaria (Alejandría) y ambas encuentran en la Escritura apoyo para su doctrina. Los términos de *physis, hypostasis* et *prosôpon* que utilizaban ambas escuelas no eran precisos en la época. Para la escuela de Antioquía, y para la Iglesia de Oriente aún hoy, *physis* significa una naturaleza abstracta y *hypostasis* una naturaleza concreta. Por su parte, Cirilo y los alejandrinos empleaban ambos términos como equivalentes. Es por eso que afirmaban que *mia physis* significaba una sola naturaleza en Cristo, resultando que María era "madre de Dios". De ahí nacen las mutuas acusaciones de herejía. En Antioquía, y durante la crisis arriana, se dio un fértil debate sobre la concepción de la unidad "distintiva" en la persona de Cristo.

---

[43] Para la exposición general del problema cristológico nos basamos en Louis SAKO, "Le concile d'Éphèse, facteur d'union ou de division", *Istina*, XLIII/1 (1998), 55-58.

[44] El arrianismo, como es sabido, sostenía que la encarnación era la unión del Logos, ser celeste creado por el Padre, con el cuerpo de Jesús pero no con el alma razonable. Esto dicho para mostrar que el Logos estaba sujeto al cambio y al sufrimiento. Al atribuir las cualidades humanas al Logos, creían "disminuir" su naturaleza divina. Los arrianos hablaban de María como "madre de Dios".

Está claro que este enfrentamiento cristológico encubre, también, la lucha de poder entre ambas sedes patriarcales. Pero el concilio de Éfeso no enunció ninguna formulación doctrinal aunque, bajo la influencia de Cirilo, adoptó la interpretación alejandrina. Nestorio fue condenado a título personal pero nada se dijo de la Iglesia de Constantinopla ni de la de Antioquía. De hecho, fue el concilio de Calcedonia (451) el que rompe la unidad de la Iglesia cristiana, segregando la Iglesia de Alejandría de Egipto y una parte de la siria, ambas monofisitas. Un siglo después, y dentro del plan político de reconstruir la unidad del imperio, Justiniano busca una aproximación a esa cristiandad monofisita. Tiene lugar, en el 553, el segundo concilio de Constantinopla, en el que el emperador intenta ganar la simpatía de los no calcedonianos (básicamente monofisitas) y logra la condena, en la octava sesión (2 de junio) de los mayores exponentes de la teología (no sólo especulativa sino también bíblica) antioquena: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cirros e Ibas de Edessa[45]. Los cánones de condenación de los tres autores pasaron a la historia como los "Tres capítulos". Los no calcedonianos justificaban su oposición a Calcedonia sosteniendo que este concilio había repudiado el concilio de Éfeso que, a su vez, había condenado el diofisismo nestoriano. Según ellos, Calcedonia ofrecía un mismo diofisismo. Como *captatio benevolentiae*, la Iglesia imperial debía condenar el diofisismo antioqueno en sus mismas fuentes. La Iglesia de Oriente tenía el más alto respeto por los escritos y vida de estos autores, cuyas obras estaban en la base de su tradición teológica y reprobó el segundo concilio de Constantinopla[46].

La tradición teológica española estuvo siempre estrechamente apoyada en las definiciones del concilio de Calcedonia (y las dos *hypostasis*). Esto es lo que se encuentra en el rechazo español a los anatemas del segundo concilio de Constantinopla en el 553[47]. Las actas de los concilios visigodos se refieren solamente a cuatro concilios ecuménicos. La Iglesia espa-

---

[45] *Vide* Vincenzo POGGI, "La controverse des Trois Chapitres", *Istina*, XLIII/1 (1998), 99-110.

[46] La reacción canónica de la Iglesia de Oriente se produce en el sínodo del 585, bajo el *catholicos* Isho'yahb I. La Iglesia de Oriente se encontraba mayoritariamente en el imperio persa. Su expansión y sus decisiones *también* son "ecuménicas". Nuestra tradición romana nos hace olvidar, casi siempre, a la hora de escribir la historia del cristianismo de los primeros siglos y la conformación del dogma, la existencia de dos (y no una) *ecumene* en la historia y percepción de los primeros cristianos.

[47] J. Mc. WILLIAM, "The context of Spanish Adoptionism", en Michael GERVERS y Ramzi BIKHAZI (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto, 1990, pp. 75-88.

ñola de los siglos VI, VII y VIII se diferencia firmemente de los criterios de la teología neocalcedoniana (nos referimos a Constantinopla II): en España se dará una importancia especial a la prédica cristológica, discriminando entre los actos y palabras humanos y divinos de Cristo. Dentro de esta tradición, debemos entender el surgimiento, a fines del siglo VIII, de lo que se ha conocido como "adopcionismo" español y sobre el cual abunda la bibliografía. El adopcionismo entendía que Cristo, en tanto que hijo "natural" de Dios y segunda persona de la Trinidad, fue, como hombre, hijo "adoptado".

Hasta el 587, los reyes visigodos fueron arrianos y la Iglesia española se esforzó en defender el credo niceno sobre la consustanciabilidad de las tres personas de la Trinidad. En el tercer concilio de Toledo, en el 589, se celebra la conversión del rey Recaredo y si bien se remarcan los considerandos del credo niceno se reitera, sobre todo, la cristología calcedoniana en *una persona*, en la cual son predicadas las dos naturalezas[48].

En el segundo concilio de Sevilla en el 619, el obispo sirio del que ya hemos hablado más arriba, que negaba que Cristo poseyera dos naturalezas pero finalmente debió reconocer que, en Jesucristo había dos naturalezas y una persona, resaltó que los sufrimientos de la cruz sólo pueden ser asignados a Cristo en razón de su humanidad asumida.

El décimo concilio de Toledo, en el 656, introduce por primera vez la palabra "adopción" pero refiriendo que la segunda persona de la Trinidad es Hijo por naturaleza y no por adopción.

En el siglo VIII, Elipando, obispo de Toledo, en su réplica a un cierto Migecio (que había defendido una extraña teoría de la Trinidad) insiste en que, al afirmar la encarnación del Logos, no se puede decir que la segunda persona de la Trinidad fuera creada a partir de la semilla de David porque esto se adscribiría tanto temporal como corporalmente a Dios. La idea que Elipando se hacía de la Encarnación, en la distinción hecha entre el Hijo de Dios por generación y naturaleza y el Hijo de Dios por adopción y gracia, se entronca, por un lado, con la escuela antioquena (y, sobre todo, con Teodoro de Mopsuestia) y, por el otro, con muchos escritos de Agustín[49].

Considero que debemos entender el origen del adopcionismo, cristología que tiene sus fuentes en la tradición cristiana, dentro de esta tradición teológica y no como un intento por salvar las críticas musulmanas (y judías) sobre el politeísmo del cristianismo[50]. Esto no impide que digamos

---

[48] *Vide ibidem*, p. 77.

[49] *Vide* GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, pp. 68-78.

[50] *Vide* M. de EPALZA, "Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l'adoptionisme espagnol (VIIIe siècle)", *Islamochristiana*, 18 (1992), 55-72 y J. F.

que, para el Islam, tanto la cristología de la Iglesia de Oriente como la de la Iglesia española (en su versión adopcionista) fueran más aceptables y racionales.

El resto de la discusión, la reacción de Beatus, etc. es de sobra conocido y no quisiera detenerme en él. Pero sí quisiera hacer algunas consideraciones sobre el carácter apocalíptico del problema. Los aspectos teológicos de la discusión están inseparablemente ligados a los políticos en un momento en que Carlomagno y el papado intentan dominar la Iglesia española y la occidental. Estos hechos también son conocidos pero nunca se los relaciona del todo con otros aspectos de la política de Carlomagno (y su prosecución del Imperio) dentro de un marco escatológico. Dentro de ciertas cronologías[51], el año 800 marca el cumplimiento de los 6.000 años de la creación y la coronación de Carlomagno y el restablecimiento del Imperio intentarán hacer de él lo que Richard Landes llamó "the Millenial Charlemagne".

Durante el primer milenio del cristianismo, los cronógrafos latinos usaron tres diferentes sistemas de datación, adoptándolos y remplazándolos de acuerdo a una remarcable lógica anti-apocalíptica. Cada sistema fue usado en una época en la cual, de acuerdo a su propia cuenta, faltaban alrededor de tres siglos para el milenio y fueron usados para atacar los delirantes presagios de los profetas escatológicos que surgían por doquier. Pero, al final del siglo, la cronología, ampliamente diseminada y "confirmada" por el fracaso de todas las profecías escatológicas de corto alcance, entraba en una zona "tórrida"; los teólogos más reputados y los cronógrafos abandonaban el antiguo, y ahora peligroso sistema, por uno nuevo. Esto aparece en tres momentos claves: la cercanía del primer año 6000 (AM I introducida por Hipólito en el 5700/200) en AD 500; la cercanía del segundo año 6000 (introducido por Agustín y Jerónimo sobre el 5600/400) en el 801 y la proximidad del AD 1000. Aquí aparece una contradicción en el sistema. Como el patrón lo indica, cada "corrección" prolonga la vida del milenio sabático reinsertándolo, a nivel cronológico, en una zona de confortable retraso. Por eso, ningún esfuerzo para post-datar el milenio tiene adherentes, no importa cuán preeminente fuera la figura que lo manifes-

---

O'CALLAGHAN, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, 1975. Por su parte, la relación con el nestorianismo había sido inicialmente postulada por Neander y aceptada por Harnack (*Dogmengeschichte*, III, p. 253). Sigue siendo fundamental la discusión del problema hecha por H. B. SWETE, *Theodore of Mopsuestia on the minor epistles of St. Paul*, Cambridge, 1880, 2 vols., pp. lv-lvii.

[51] Ya hemos visto que, en Bizancio, eso ocurre alrededor del año 500, de acuerdo a la cronología en uso.

taba (el continuador de Hilario en 5968, Julián de Toledo en 5868 AM II). Hipólito y la mayoría de los adherentes patrísticos al AM I (Lactancio, Hilario) eran claros sobre el sentido de su cronología: daban una fecha explícita para el advenimiento del milenio predecido en el capítulo 20 del Apocalipsis. Después de Agustín, la nueva cronología (en la traducción de Eusebio que hizo Jerónimo) debería haber implicado una nueva fecha para el arribo del milenio unos 300 años después pero la máquina intelectual anti-apocalíptica estaba ya en marcha[52]. Al acercarse el segundo año 6000, el sucesor de Agustín fue Beda y el sistema cronológico alternativo fue el del *anno Domini* presentado con extensos pasajes de la carta de Agustín a Hesiquio sobre la incognoscibilidad de la llegada del "eschaton". Los agradecidos herederos de esto fueron los carolingios, que intentaron situar lo que iba a ser su ceremonia más ambiciosa, la coronación de Carlomagno, en el primer día del año neutral del 801, pasando por encima el hecho de que era, coincidentemente, 6.000 *annus mundi*[53]. Todo el conjunto de esperanzas escatológicas que recorren la alta Edad Media intentan tener su concreción en la aparición de esta nueva figura. En el concilio de Frankfurt –manejado por Carlomagno, Alcuino y Paulino de Aquileia– se intentó decretar la condena de Elipando. Por su parte, Félix, obispo de Urgel, quien apoyaba al citado obispo toledano, por encontrarse su sede en territorio carolingio tuvo que responder a cargos de herejía y fue llevado a Roma. Luego fue restituido en su sede y, posteriormente, se refugió en Al-Andalus. Elipando le contesta a Carlomagno, siguiendo una antigua tradición de la Iglesia española de autonomía frente al poder político –

---

[52] R. LANDES, "Lest the Millenium be fulfilled. Apocalyptic expectations and the pattern of Western Chronography 100-8000 CE", en W. VERBECKE y otros, *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, 1988, pp. 137-211. *Vide* también H. MÖHRING, "Karl der Grosse und die Endkaiser-Weissagung der sieger über den Islam kommts aus dem Westen", en B. KEDAR, J. RILEY-SMITH & R. HIESTAND (eds.), *Montjoie: Studies in Crusade History in honour of Hans Eberhard Mayer*, Londres, Variorum, 1997. El primero en señalar el aspecto apocalíptico de la coronación de Carlomagno fue, de acuerdo a nuestro conocimiento, Juan GIL, "Los terrores del año 800", *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, Madrid, 1978, pp. 215-245. Ver también W. BRANDES, "'Tempora periculosa sunt'. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Grossen", en R. BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil von 794*, Mainz, 1997, pp. 49-79.

[53] Sin duda, la existencia en España de un cómputo del tiempo particular y diferente (se inicia 38 años antes que la era cristiana) tampoco ayudaba a los manejos carolingios y se intentó cambiarla. *Vide* Dominique MILLET-GÉRARD, *op. cit.* La "era española" se puede relacionar con el viaje de Hidacio a Siria aunque no se debe soslayar un posible origen romano. Sobre este último aspecto, *vide* R. L. COOK, *Medieval Reckonings of Time*, Londres, 1918.

muy bien representada por un Osio de Córdoba[54]–. El mismo Elipando le recuerda que ya había habido otros monarcas que habían comenzado bien en cuestiones doctrinarias pero que terminaron en herejía[55]. Para una Iglesia habituada a confrontarse con el poder político como la española (contra el poder arriano antes de la conversión de Recaredo y musulmán después de la caída de la monarquía católica visigoda), los intentos de Carlomagno de coartar su libertad no debían ser bien vistos. Y aquí quisiera traer a colación otra relación con la Iglesia de Oriente que desearía resaltar. Ya hemos mencionado que, dentro de los textos apologéticos del cristianismo originados en Oriente, encontramos en España la obra de Timoteo I, patriarca de la Iglesia de Oriente (una Iglesia que, como la española, estaba habituada a vivir bajo poderes políticos adversos, persas primero y árabes después) a fines del siglo VIII y principios del IX. Pues bien, Timoteo I representa también una clara posición frente al poder político. Por tanto, no debe sorprendernos que sus obras y pensamiento fueran conocidos en España. En su carta del 792-793 a los monjes del monasterio de san Marón escribía: "En vuestra región ha habido reyes cristianos que, según su formación respectiva, podían conducir a los fieles y clérigos tanto hacia una confesión ortodoxa como hacia una confesión herética. Fue así que numerosas adiciones y sustracciones han podido afectar la verdadera expresión de la fe. Lo que Constantino hubo decidido pudo ser modificado por Constante y lo que Constante había declarado [pudo ser] abolido por su sucesor [...] pero entre nosotros no hubo jamás un

---

[54] Redactada en griego y dirigida a Constancio, la carta del obispo español es uno de los más grandes manifiestos sobre la independencia del poder religioso. *Vide* PL, VIII. Sin duda, la política exterior carolingia desarrollada en el concilio de Francfurt estuvo relacionado con el inesperado alineamiento papal junto a los bizantinos en relación con la restauración de la imágenes, establecida en el segundo concilio de Nicea de 787. El año 794 y el concilio de Francfurt son un momento capital en lo que se ha llamado "el problema de los dos emperadores" ya que es la reformulación de la teoría política esbozada en los *Libri carolini* y nunca aplicada por dicha postura papal. Sobre las relaciones entre el segundo concilio de Nicea y el de Francfurt, ver M.-F. AUZEPY, "Francfort et Nicée II", en R. BERNDT, *op. cit.*, pp. 279-300.

[55] *Vide* ELIPANDO, *Epistula ad Carolum Magnum*, en GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, vol. I, pp. 93-95. Ver también J. CAVADINI, *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1993. El aporte más importante de la obra de Cavadini, la síntesis más importante hasta el momento, ha sido el de volver a estudiar el adopcionismo a partir de los textos de Elipando, distinguiéndolo de las críticas de los teólogos carolingios. Otro aspecto importante ha sido señalar que la obra y las argumentaciones de Elipando se relacionan con los grandes autores de la tradición latina. Fueron los propios teólogos carolingios los que acusaron, en su momento, a Elipando de "nestoriano" y de esa acusación se defendió, fundamentalmente, el toledano.

rey cristiano [...]. Es por eso que el tesoro que nos ha sido dado por los santos apóstoles ha sido conservado sin cambio y sin modificación"[56].

El hecho de formar parte de la misma tradición eclesial y teológica me parece el aspecto más importante a la hora de relacionar ambas Iglesias. Muchos de los intentos por vincularlas directamente nos parecen poco fundados. P. B. Gams[57] intenta hacerlo argumentando que Elipando fue el primero en citar, en España, a Efrém, también por la presencia de monjes orientales entre los mártires de Córdoba y por la atribución a un "nestoriano" de la autoría de la *Crónica rimada*, continuación de la de Isidoro de Sevilla. Sus afirmaciones me parecen insuficientes ya que: a) las obras de Efrém recibieron un pronta traducción al griego y tanto las auténticas como las atribuídas al santo sirio (como el *Sermo de Fine Mundi*) circulaban en Occidente, por lo cual Elipando las pudo conocer por otro medio[58]. Por otra parte, nunca pensamos que otros autores que han manejado obras "nestorianas" (sobre todo aquéllas de polémica antimahometana) debieran relacionarse *directamente* con el "nestorianismo"; b) los monjes "orientales" que encontramos entre los mártires cordobeses, Jorge y su compañero, no eran miembros de la Iglesia de Oriente sino del monasterio de San Sabas, de observancia melquita. Hasta el siglo VIII, la mayoría de los monjes que habitaban los monasterios del patriarcado melquita de Jerusalén provenían de regiones de lengua griega, mayoritariamente Capadocia e incluso Constantinopla aunque el siríaco fue también lengua de creación intelectual. Pero, a partir de comienzos del siglo IX, los monjes que conocemos se relacionan con Edesa (Abû Qurrah), Damasco (Bishr ibn as-Sirrî) y Bagdad (Antonio David). A ellos se suman los originarios de Palestina y el árabe comienza a ser la lengua cotidiana y de la creación intelectual. Según el relato de Teófanes, a comienzos del siglo IX, los monasterios cristianos de Palestina fueron devastados por los ataques árabes y, si creyéramos a esta única fuente, pareciera que la vida monástica cristiana desapareció de Palestina hasta los tiempos de las Cruzadas[59]. Lo cierto es que esto no fue así aunque, evidentemente, por diversas razones, los lazos intelectuales y políticos del patriarcado de Jerusalén con Constantinopla

---

[56] Raphaël J. BIDAWID, *Les lettres du Patriarche Nestorien Timothée*, Ciudad del Vaticano, 1956, texto siríaco 652, trad. 121.

[57] *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Graz, 1956, II, pp. 261-173 y 345 y ss.

[58] *Vide* C. P. CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderts des Kirlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiana, 1890.

[59] S. H. GRIFFITH "Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestina in the Ninth Century, the Example of the *Summa Theologiae Arabica*", *Byzantion*, 56 (1986), 117-138.

se espaciaron. Los cristianos de Palestina, inmersos dentro de la vida política y cultural del mundo árabe, buscaron relacionarse con otras comunidades cristianas que vivieran su misma experiencia. Relación que, por otra parte, era más fácil de establecer que con Constantinopla. Dentro de ese marco, creo, debemos entender el viaje del monje Jorge y su compañero quienes, versados en árabe y griego –según el relato de Eulogio de Toledo– vivín en San Sabas junto a otros 500 monjes; c) la atribución de la autoría de la *Crónica rimada* a un "nestoriano" fue refutada por E. Colbert[60]. A nuestro entender, ya lo hemos dicho, las relaciones entre la tradición "nestoriana" y la Iglesia visigoda (y, posteriormente, andalusí) debemos buscarla en la mutua objeción al segundo concilio de Constantinopla. Si algún tipo de relación directa se pudiera llegar a establecer ella se debería a la presencia fisica de monjes nestorianos (como los mencionados exiliados de Nisibis que encontramos en el norte de Africa y cuya eventual asistencia se hubiera visto facilitada por la común tradición antioquena) o por el destino de las traducciones latinas de las obras de autores, bien antioquenos como Teodoro de Mopsuestia o bien directamente "persas" como Pablo de Nisibis[61]. La cristología española que conocemos con el nombre de "adopcionismo" y cuya historia se entronca con las grandes escuelas de la teología patrística, latina y oriental, fue una de las excusas esgrimidas por la propaganda carolingia para vaciar de poder a la Iglesia

---

[60] *The martyrs of Cordoba (850-859)*, Washington, 1962, p. 84-85.

[61] Ya hemos mencionado el manual teológico de Pablo de Nisibis traducido al latín por Junilius en el norte de Africa, con el título de *Instituta regularia divinae legis*. La obra recoge muchas de las enseñanzas de Teodoro de Mopsuestia. Obras propias de Teodoro, como su *Comentarios* a los Salmos y a las Epístolas paulinas, también circularon en traducción latina. Los *Instituta* de Junilius, concebidos como un libro de enseñanza bíblico-teológica, tuvo amplia repercusión. Copias de él encontramos en Oviedo en el siglo IX –*vide* comentarios y listado de mmss. por E. A. LOWE, *Speculum*, III (1928), p. 6–. La obra de Junilius también aparece citada en la correspondencia entre Alvaro de Córdoba y Juan de Sevilla –*vide* M. SAGE, *Paul Albar of Cordoba*, Washington, Catholic University of America, 1943, p. 73–. M. MENÉNDEZ PELAYO (*Historia de los heterodoxos españoles*, II, ed. 1911, p. 317-318) y Z. GARCÍA VILLADA (*Historia eclesiástica de España*, III, ed. 1936, p. 69) discuten la relación con el nestorianismo pero no hacen ninguna referencia ni a la mutua condena de Constantinopla II ni a las obras de Teodoro. J. QUASTEN ha señalado ("Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium", *Harvard Theological Review*, 35 (1942), 209-219) que el rito bautismal del *cilicium*, mencionado por Teodoro y presente en Africa, era observado en España tal como lo señala Ildefonso de Toledo. Las investigaciones de A. BAUMSTARK ("Orientalisches in althispanischer Liturgie", *Oriens Christianus*, 32 (1935), 3-37), precedidas por los intentos de Le Brun y Mabillon, probaron la influencia de Antioquía en la conformación del calendario español de santos. El artículo de Quasten nos prueba las relaciones a nivel de los ritos bautismales, vinculación desconocida en Roma y en la Galia.

visigótico-andalusí y a su primado, Elipando. Esto tendía a presentar a Carlomagno como el superador de la "última" crisis escatológica, inaugurador de un nuevo milenio y protector de la ortodoxia frente a las, por entonces novísimas, posturas bizantinas sobre el culto a las imágenes.

VARIA

EXILIO Y PROSCRIPCION EN LAS SAGAS ISLANDESAS

NELLY EGGER DE IOLSTER
(DIMED - CONICET)

En las sagas islandesas aparecen numerosas menciones de exilios. A menudo, es más correcto designarlos con la palabra *proscripción*. En este trabajo esperamos establecer la debida diferenciación en la terminología para distinguir entre ambos vocablos y estudiaremos, en una fuente, los casos en que deben aplicarse uno y otro.

Para el análisis, utilizaremos la *Saga de Grette Aasmundsson*[1], que contiene numerosos ejemplos de exilios. La introducción a la edición utilizada nos indica que esta saga, a lo largo de los siglos, siempre fue una de las más populares. La cronología de los acontecimientos relatados pertenece a los años que siguieron al 1000, pues entre los personajes importantes que menciona se encuentran el *jarl* Eirik de Trondheim (ca. 964-1023) y el rey Olaf Haraldsson, san Olaf (ca. 990-1030). El protagonista, Grette Aasmundsson, dotado de talla y fuerzas fenomenales, es prácticamente invencible, sean sus adversarios seres humanos comunes o sobrenaturales. Seguramente, la gran popularidad de la saga se debió a que refiere hechos heroicos, a menudo destinados a ayudar a otros pero que, con frecuencia, conducían al protagonista a ser declarado fuera de la ley, en gran medida debido a su mala fortuna. Es probable que Grette haya existido realmente. Muchas otras fuentes islandesas lo mencionan y se refieren a su extraordinaria fuerza. Sin duda la saga, de autor anónimo, tuvo diversas versiones durante los siglos de su transmisión oral. Sobre la base de lo

---

[1] *Soga om Grette Aasmundsson* (trad. e introd. de Arne Ommedal), Oslo, Det Norske Samlaget, 1977. En adelante, se citará como *Grette*.

ocurrido con otras fuentes, nos parece lícito opinar que la saga de Grette fue fijada por escrito durante el siglo XIII, cuando la escritura tuvo mayor difusión y se multiplicaron textos de todo tipo. La saga de Grette sobrevivió en cuatro manuscritos, todos del siglo XV. En este trabajo utilizamos la versión en noruego "nuevo" de Arne Ommedal del año 1977, basada en la publicada en islandés antiguo por Gudni Jónsson de 1937[2].

Veamos ahora el resumen de la historia de Grette: durante la infancia y primera juventud, Grette es perezoso y negligente en las tareas que le confía su padre. Este, entonces, le encomienda que acompañe a un amigo a la reunión del *allting* o asamblea para defender allí los intereses familiares, pues considera que Grette es más prescindible en casa que su hermano mayor. Durante el viaje, Grette mata a un hombre que le ha robado las provisiones. En el transcurso de la asamblea, este hecho conduce a su juzgamiento y condena a destierro durante tres años (o a quedar fuera de la ley si permanece en Islandia). Grette opta por el exilio en Noruega. Durante la travesía, no obedece las órdenes del capitán y colabora sólo cuando una tempestad amenaza con hacer naufragar el barco. Entonces, gracias a su esfuerzo incansable, el barco y su tripulación llegan indemnes a la costa noruega. La indolencia y falta de voluntad para cooperar durante la juventud parecen un *topos* en algunos relatos nórdicos de héroes invencibles[3]. En el caso de Grette, constatamos que, en realidad, nunca lo encontramos ocupado en tareas que llenan el tiempo del común de los hombres y, sólo cuando circunstancias extraordinarias lo exigen, despliega todas sus energías y realiza hazañas prodigiosas.

Una vez en Noruega, Grette realiza diversas proezas. Rescata los tesoros del túmulo funerario del padre de su anfitrión. Más tarde, en ausencia de éste, defiende a su esposa e hija ante la llegada de dos *berserks* brutales y sus diez hombres, acabando con todos ellos. Lucha con un oso y lo vence y, luego, mata a un hombre en un duelo. Este último hecho provoca un enfrentamiento con el *jarl* de Trondheim, quien toma partido por el muerto y sus hermanos, cuya conducta traicionera ha obligado a Grette a defenderse matándolos. Entonces, Grette debe presentarse ante el *jarl* en el

---

[2] *Ibídem*, pp. 7-13.

[3] Hemos encontrado un ejemplo muy semejante al de Grette en *The Saga of Án Bow-Bender* (trad. e introd. de Shaun F. D. Hughes), en Thomas H. OHLGREN (ed.), *A Book of Medieval Outlaws*, Gloustershire, Sutton Publishing, 2000. En el relato de Án, el protagonista, a semejanza de Grette, también es perezoso e indolente durante su primera juventud para más tarde volverse imbatible gracias a sus fuerzas descomunales.

ting. Gracias a sus hazañas, el protagonista se ha hecho famoso y cuenta con el apoyo de numerosos personajes importantes dispuestos a defenderlo ante el *jarl* pero éste se siente inseguro con la presencia de Grette en Noruega y quisiera verlo muerto. Sin embargo, acaba por ceder ante el poderío que representan las armas de los numerosos intercesores de Grette y dictamina que podrá viajar en paz en el primer barco a Islandia.

De regreso a esta isla y debido a la fama que ha adquirido, Grette se vuelve presumido y desafía a un antiguo adversario de combate para establecer quién es ahora el más fuerte, venciéndolo. Más tarde, lucha con un fantasma o espectro que tiene aterrorizado un distrito, lo somete y mata pero el fantasma, antes de morir, le vaticina que, en el futuro, su vida estará signada por la mala fortuna que lo llevará a cometer asesinatos y a tener que frecuentar, solitario y fuera de la ley, páramos y desiertos.

De ahí en más, la mala fortuna lo acompaña. Cuando en Islandia la envidia y deseos de venganza le crean muchos enemigos, Grette resuelve regresar a Noruega y ponerse al servicio del rey Olaf Haraldsson, el futuro santo. Su destino hace que sea acusado falsamente de haber provocado la muerte de doce hombres en un incendio. El rey, aunque está bien dispuesto hacia Grette, no quiere tenerlo a su lado debido a la mala fortuna que lo acompaña y le ordena regresar a Islandia puesto que su destino es morir allá.

Observamos que, a medida que avanza el relato, adquieren más peso los elementos sobrenaturales, la fortuna y el destino que, combinados, van configurando los acontecimientos.

Entre tanto, en Islandia, ha muerto el padre de Grette y su hermano mayor ha sido asesinado sin que, a continuación, se haya efectuado la demanda de compensación por su muerte, pues esto le corresponde a Grette, ausente en Noruega. Por otra parte, un pariente de uno de los hombres muertos en Noruega en el incendio falsamente atribuido a Grette, logra, gracias a su influencia y por ser un importante caudillo con estrechas relaciones con otros poderosos, que en el *ting*, Grette sea declarado en ausencia fuera de la ley y que se fije precio a su cabeza. La situación plantea un conflicto jurídico por dos motivos: por un lado, Grette está impedido de actuar públicamente al estar fuera de la ley y no puede cumplir con el deber de vengar la muerte de su hermano o exigir y obtener en el *ting* la compensación pecuniaria correspondiente; por otro, hasta sus amigos (que quisieran ayudarle) se sienten imposibilitados para hacerlo, pues se expondrían al mismo castigo en caso de ofrecerle refugio o auxilio.

A continuación, comienzan largos años de proscripción en el interior de Islandia. Durante ese período, numerosas proezas de Grette vuelven a

confirmar su fuerza y coraje inigualables, pero su exclusión social se va acentuando. A pesar de que muchas de sus hazañas suelen defender los intereses de pobres y desprotegidos, son muy pocos los que salen en defensa suya. A menudo, se encuentra obligado a vivir en lugares apartados, marginado social y geográficamente y debe ganarse el sustento como pueda, incluso robándoles a los granjeros de las inmediaciones. Pero hasta el final es imbatible y sólo uno de sus enemigos logra matarlo como consecuencia de un maleficio pronunciado por una vieja hechicera.

A continuación, analizaremos brevemente la terminología empleada en la fuente para referirse a situaciones relacionadas con penas cuya consecuencia es la exclusión social. Para ello, se impone comprender la situación particular de Islandia, colonizada a partir de la segunda mitad del siglo IX por gentes procedentes principalmente de Noruega. Las sagas suelen argüir que los inmigrantes intentaban sustraerse al autoritarismo de una monarquía de poder creciente aunque, con seguridad, influyeron asimismo otros factores. La situación económica de los que emigraban necesariamente tenía que ser sólida para permitirles disponer de barcos y otros recursos gracias a los cuales ellos, su familia y dependientes podían subsistir hasta comenzar a ganarse el sustento en las tierras recientemente ocupadas. Al cabo de un siglo Islandia estuvo completamente colonizada. Entre tanto –y siguiendo el modelo de las asambleas o *ting* escandinavas–, resolvían en éstas sus conflictos. En el seno de la sociedad se destacaba la figura del *logsogemann* (i. e., hombre que pronuncia la ley) quien recitaba anualmente el texto de las leyes vigentes ante los reunidos en asamblea. Localmente, se distinguían los godi, en su origen sacerdotes que veneraban, en templos erigidos por ellos, al dios o los dioses de su preferencia. El templo atraía a la población de las inmediaciones. Se supone que, gracias a esto, la autoridad de los *godi* fue aumentando y, entre ellos, los versados en leyes defendían a quienes pedían consejos y protección. Así se consolidó una sociedad de hombres libres en la cual, con el paso de los siglos, aumentaron las diferencias sociales que condujeron al derrumbe del sistema y a luchas entre los pocos ricos y poderosos –proceso que culminó con la incorporación de Islandia a Noruega en 1264–.

Hasta entonces, Islandia presentaba la particularidad de ser una sociedad carente de brazo ejecutivo para hacer cumplir las sentencias y penas impuestas por el *ting*. Esta situación daba lugar a que los hombres contasen sólo con la protección de parientes y amigos, como se comprueba continuamente en las sagas. Sin embargo, éstas son fuentes literarias que obedecen a sus propios paradigmas tópicos. Los innumerables hechos vio-

lentos que allí encontramos, probablemente eran el ingrediente truculento que agradaba al público, atento a estos relatos de transmisión oral. Sin duda, la sociedad islandesa era violenta pero, probablemente, no tanto como dan a entender las sagas. Estas tienden a pasar por alto los períodos de paz y, en cambio, se deleitan en relatar episodios sangrientos, conflictos entre personas y los juicios que pretenden solucionarlos. Para comprender el verdadero funcionamiento de la sociedad y la forma en que las personas estaban vinculadas unas con otras, remitimos a un anterior artículo nuestro en que analizamos el lugar del individuo en Islandia sobre la base de un trabajo de J. Byock[4].

Antes de pasar al análisis de un ejemplo (del cual surgirán la terminología y los procedimientos que, con frecuencia, conducían al exilio de los personajes), conviene recordar lo siguiente. Cuando alguien cometía un asesinato u otro crimen, tenía el deber de *lyse* (es decir, hacer público, anunciar) lo acontecido para que pudiera ser tratado en la próxima asamblea de distrito o en la asamblea anual general. Hasta el momento de la celebración de la asamblea, las partes involucradas se empeñaban en reunir el mayor número posible de parientes, amigos y seguidores para que los acompañaran al *ting*. Allí, los ricos y famosos solían verse beneficiados por las sentencias pues, a menudo, la sola fuerza de su prestigio personal o de las armas de sus acompañantes, verdadera comitiva, o el temor que inspiraban, era suficiente para inclinar a su favor el tribunal y al público asistente. Así, leemos acerca de sentencias que nos parecen bastante arbitrarias y que, en realidad, no tienen nada que ver con lo que entendemos por justicia pero sí con la fama y el honor.

Con el objeto de evitar choques armados durante la celebración del *ting*, se declaraba sagrado el espacio de la asamblea. Allí debían deponerse las armas para garantizar la paz. A continuación, vendrían los derramamientos de sangre. Pero pasemos ahora a un ejemplo[5].

La saga cuenta que –por un antiguo resentimiento y por envidiar la elevada posición y popularidad de Atle, hermano de Grette– un hombre llamado Torbjorn incita a dos amigos suyos para que, con sus servidores, tiendan una emboscada a Atle. En la lucha, Atle mata a uno de los atacantes y su acompañante, Grim, al otro.

---

[4] Nelly EGGER de IOLSTER, "El lugar del individuo en la organización de la sociedad islandesa de los siglos X a XIII", *Temas Medievales*, 8 (1998), 143-157.

[5] *Grette*, pp. 105-108.

A los servidores que seguían vivos les otorgaron *grid* [garantías de paz] y regresaron a casa e hicieron público lo ocurrido.

[...] Ambas partes reunieron a su alrededor mucha gente. Atle pronto tuvo un contingente numeroso, pues tenía muchos parientes poderosos.

Entonces mediaron los amigos de ambas partes y los exhortaron a que llegaran a un *forlik* [acuerdo amistoso, conciliación]. Todos decían que Atle era un hombre bueno que no importunaba a nadie y que nunca demostraba temor. Torbjorn comprendió que, para él, lo más honroso era arribar a una solución amistosa. Atle puso la condición de que no se lo condenase a *utlaeg* [fuera de la ley] en el distrito ni a abandonar el país [...]

[Cada una de las partes nombró su árbitro y la sentencia determinó que, por los hermanos atacantes, muertos a continuación...] se pagaría sólo media *bot* [compensación, multa]; la otra mitad desaparecía pues habían atacado a Atle con intención de matarlo. La muerte del servidor de Atle quedaría cancelada con la de los dos servidores de los [muertos]. Grim Torhallsson debería abandonar el distrito y Atle hacerse cargo de pagar la compensación.

La sentencia agradó a Atle y disgustó bastante a Torbjorn [quien sintió que la misma iba en desmedro de su honor]. No obstante, se separaron reconciliados, por así decir, pero Torbjorn murmuraba que, a su juicio, el asunto no estaba resuelto.

[...] Grim Torhallsson mudó su explotación a Borgarfiord... y allí prosperó...

En este caso, nos encontramos ante una sentencia benigna. Sin embargo, subsisten resentimientos latentes que, más tarde, desembocan en nuevos hechos sangrientos. Luego volveremos sobre este ejemplo pero veamos ahora otro en que aparece una sentencia más dura. Se trata de los hechos que llevaron a la primera condena de Grette[6].

El momento es la ocasión en que su padre pide a Grette que acompañe a su amigo, un anciano jefe de distrito y *godi* a la asamblea para atender los intereses familiares. Llegada la fecha de partir, Grette se une a la comitiva. Cierto día desaparece la escarcela que contiene sus provisiones para el viaje. Otro hombre, uno de los miembros de la casa del *godi*, parece haberse adueñado de ella. Mientras discuten quién es dueño de un saco que apareció entre unos brezos, el citado personaje ataca con su hacha a Grette. Este se defiende y lo mata.

El *godi* entonces afirma que lo ocurrido es muy grave, puesto que el muerto (además de haber sido miembro de su comitiva) pertenecía a un linaje encumbrado. Declara que él abonará las compensaciones que hu-

---

[6] *Ibídem*, pp. 41-42.

biere que pagar pero que no está en sus manos decidir el castigo. Los herederos se hacen cargo del juicio. Realizada la asamblea, ésta declara a Grette *fredlaus* (privado de paz) si continúa en Islandia. De lo contrario, deberá permanecer fuera de la isla hasta tanto hubiesen transcurrido tres inviernos consecutivos.

Esta sentencia plantea dos posibilidades. La primera, el ser declarado *fredlaus* o privado de paz, equivale a ser condenado a *utlaeg* o fuera de la ley. Ambas palabras aparecen en los textos como sinónimas y su significado es el de una proscripción definida como "...acción de declarar a un individuo público malhechor, dando facultad a cualquiera para que le quite la vida y, a veces, ofreciendo premio a quien lo entregue"[7]. En el mundo de las sagas, se trata del hombre que, al no abandonar el territorio, carece de toda protección de las leyes, a quien nadie debe defender ni otorgar asilo, el hombre condenado a vagar por yermos y desiertos, lejos de los demás –tal como vimos fue el destino final de Grette–. Su situación de indefensión es tanta que no puede conducir sus propias acciones judiciales ni pedir el procesamiento de otro[8]. En una palabra, significa la exclusión social total y fue ésta la forma en que procedía la sociedad islandesa para desembarazarse de elementos indeseables. En ocasiones, también se ponía precio a la cabeza de los condenados. En el caso de Grette, uno de sus enemigos incluso llega a pedir que "[...] por él debería establecerse un premio superior al que se paga por cualquier otro *skoggangsmann*"[9]. Con esta última palabra también se designa al hombre condenado a estar fuera de la ley. La traducción literal significa "el hombre que va o ha ido al bosque" y transmite perfectamente la idea de la exclusión social en que se encuentra aquél a quien que se la aplica. En nuestro idioma no hay una palabra equivalente, tampoco en inglés ni en alemán –que utilizan respectivamente los términos *outlaw* y *Acht, Ächtung*–. El término *skoggangsmann* seguramente llegó a Islandia como parte del bagaje cultural de los inmigrantes procedentes de tierras de bosques densos que podían brindar refugio a un proscripto. A su llegada a esa isla, el concepto implícito en el vocablo continuó vigente y siguió aplicándose allí, a pesar de la ausencia de bosques. La asociación entre bosques y hombres fuera de la ley es una constante de los relatos y leyendas medievales, como en el famoso caso de Robin Hood.

---

[7] *Enciclopedia Salvat*, Barcelona, Salvat, 1974, p. 2742.

[8] *Grette*, p. 122. Son palabras de un *logsogemann*.

[9] *Ibídem*, p. 123.

En resumen, hemos visto tres palabras que designan a los individuos fuera de la ley: *utlaeg* = fuera de la ley, semejante al *outlaw* inglés; *fredlaus* = el que carece de paz y, finalmente, *skoggangsmann* = el que va o ha ido al bosque. Las tres se utilizan indistintamente en las sagas para designar a los proscriptos que han perdido la protección de las leyes y carecen de la paz que éstas supuestamente garantizan.

La segunda posibilidad que se le presentaba al declarado fuera de la ley era el exilio. Las sentencias habitualmente fijan una ausencia del país de, por lo menos, tres años. El destino solía ser Noruega. Si el desterrado tenía recursos propios, existía la posibilidad de que viajara en un barco de su propiedad. Este hecho le permitía comerciar durante su exilio y, así, mejorar su situación económica. Lo más frecuente era que los exiliados viajasen en un barco de terceros y que, al llegar a destino, se pusiesen al servicio de alguno de los grandes noruegos, *jarls* o reyes. Estos personajes solían estar acompañados de una comitiva doméstica, especie de guardia de corps, la *hirdh*, integrada principalmente por guerreros. Según parece, los islandeses no encontraban obstáculos para ingresar a estos cuerpos armados, pues eran famosos por su destreza militar. Entraban en una relación de dependencia de tipo feudal que, sin embargo, no era permanente. Por otra parte, si un exiliado se enganchaba en el barco de algún vikingo, podía enriquecerse con los botines y regresar a Islandia más rico que antes. En el ejemplo citado de la saga de Grette, éste es condenado a no regresar a Islandia mientras no hubiesen pasado tres inviernos. El plazo supera sólo en un año la duración corriente de la mayor parte de los viajes de muchos mercaderes, puesto que era raro que pudiesen efectuar el periplo en una sola temporada. Los viajeros solían emplear el primer verano para llegar hasta Noruega. Antes de partir, había que reunir la mercadería y preparar el barco. A continuación, la duración del viaje variaba según las condiciones del tiempo. La temporada siguiente se destinaba a la actividad comercial, a veces combinada con empresas vikingas y, generalmente, los mercaderes regresaban a Islandia durante el tercer verano. Para Grette, la permanencia en el extranjero debía prolongarse un año más. Nos parece que la opción del exilio era preferible a la proscripción pues, si bien durante el exilio el individuo se encontraba excluido de la sociedad islandesa, cumplido el plazo podía retornar al seno de la familia y volver a incorporarse plenamente a la vida en dicha sociedad –en ocasiones, incluso con prestigio y fama aumentados, si el eco de sus hazañas había llegado hasta Islandia, como ocurrió con Grette al cabo de su primera permanencia en Noruega–.

En el primero de nuestros ejemplos, aparecen otros dos términos que deben analizarse. El primero es *forlik* que, en el contexto, quedó traducido

como "acuerdo amistoso" y equivalía a una reconciliación. En estos casos, el pleito se mantenía al margen del tribunal y se solucionaba gracias a la intervención de los amigos y parientes de las partes involucradas –quienes se reunían y resolvían cuál sería la mejor forma de superar el conflicto–. Para ello, era necesario que, entre las partes, existiese cierto grado de amistad y respeto mutuos. De lo contrario, el asunto tenía que ser elevado a la asamblea, que cumplía también con la función de tribunal de justicia. En éste, los *godi* que la integraban eran también jueces. En el caso de un *forlik*, los mediadores eran quienes determinaban la mejor forma de solucionar el conflicto. Si alguien había sido asesinado, tales mediadores establecían el monto de la multa o *bot*, que variaba según la condición social del muerto. El sistema recuerda el precio de la sangre de las antiguas leyes germánicas. En nuestro ejemplo, Atle es quien deberá pagar pero encontramos muchas noticias en las sagas en que se aclara que todo el grupo de amigos y parientes debía reunir el dinero de la multa. Asimismo, se encuentran ejemplos de personajes que, al prever la posibilidad de abonar alguna multa, viajan a la asamblea provistos de fuertes sumas de dinero. Podemos imaginar en qué medida un fallo severo podía influir en la situación económica y el patrimonio de una persona, afectando asimismo su honor y prestigio social. Por la agresión de personajes de elevada posición social se pagaban multas altas. En cambio, las muertes de los servidores de uno y otro lado se cancelan mutuamente y por ellos no se paga multa. Finalmente, el compañero de Atle que participó en la refriega y también mató a uno de los atacantes, no deberá pagar ninguna compensación, pero se le exige que abandone el distrito. De alguna manera, queda desterrado, pero sin que su situación equivalga a una proscripción o exilio, puesto que queda libre para trasladarse al lugar de su elección. Esta debía ser una de las ventajas de arribar a un acuerdo amistoso que permitía volver a empezar en otro lugar. Sin duda, semejantes traslados también debían ser muy costosos pero no actuaban en desmedro del honor de la persona sino, a veces como en nuestro caso, todo lo contrario.

Resta aún analizar la palabra *grid*. La encontramos en el mismo capítulo y la tradujimos como "garantía de paz". Significa que, en caso de un conflicto no resuelto que llevaría a violentos choques entre las partes, una de ellas concede a la otra el derecho a gozar de paz en un lugar o distrito o mientras estuviese en camino hasta retornar a su morada sin necesidad de temor. De alguna manera, *grid* es semejante a una tregua. En la *Saga de los Reyes* de Snorri Sturlasson, suele figurar cuando el rey otorga *grid* a alguien o a un grupo que se ha rebelado o negado a acatar la creciente

autoridad real. La saga de Grette contiene un juramento de *grid* que reproducimos porque permite entrever el bagaje mental escandinavo. Se trata de un juramento que, si bien testimonia alguna influencia del léxico feudal, en su mayor parte expresa una sociedad eminentemente rural con sus diferencias sociales. No hemos encontrado en ninguna otra fuente un texto similar; en cambio, es bastante frecuente hallar la simple palabra *grid*. Suponemos que la concesión de *grid* en una ceremonia acompañada de un juramento debe ser una supervivencia de una costumbre arcaica. Reproducimos, a continuación, el texto del *gridamaal*[10] o "discurso de concesión de paz":

> Aquí establezco la paz entre todos los hombres, en especial para Gjest aquí sentado, y asimismo para todos los que ahora nombro: todos los *godi* y terratenientes importantes, los hombres sanos portadores de armas y toda la población que depende del *ting* de Hegranes, además de todos los que han venido. Con mano y boca prometemos *grid* y paz a [...] Gjest, [...] paz para disfrutar de placeres, aquí y en el viaje de retorno, por mar y por tierra, en barco u otro transporte. Tendrá paz en todas partes, las nombradas y las que no, mientras lo necesite para llegar con seguridad y paz hasta su hogar. Prometo *grid* de nosotros y nuestros parientes, de amigos y seguidores, varón y mujer, esclavo y esclava, servidor y hombre libre.
>
> El que quiebre la paz o la seguridad, será despreciado, perseguido y maldecido por Dios y los hombres buenos, expulsado del reino celestial y la compañía de hombres santos, no tendrá techo en las reuniones de los hombres, será expulsado por todos donde quiera que llegue, tan lejos como se persiguen los lobos o los cristianos van a la iglesia, los paganos sacrifican en templos, el fuego arde, la tierra crece, niños llaman a su madre, y madres dan a luz hijos, hombres envejecen, barcos navegan, escudos brillan, el sol alumbra, la nieve cae, el pino crece, el halcón vuela todo el día en primavera con viento constante bajo las alas, el cielo está suspendido, el hogar se construye, el viento lleva agua al mar y el sembrador siembra. Deberá apartarse de iglesia y cristiano, gente pagana, casa y monte rocoso, de toda morada, excepto el infierno.
>
> A partir de ahora seremos amigos bien acordados en todos nuestros tratos, sea que nos encontremos en la montaña o con marea baja, barco o esquí, en tierra o glaciar, mar o a caballo. [Esta lista es un juego de palabras de sonidos afines que quizás perseguía un objetivo mnemotécnico], como cuando los amigos se encuentran sobre el agua, o los hermanos en el camino, en armonía como hijo y padre o padre e hijo.
>
> Ahora, pues, nos daremos las manos y mantendremos la paz en todo lo mencionado aquí y tomaremos a Dios por testigo y a todos los hombres buenos y a todos los que escuchan mis palabras o estén aquí presentes.

---

[10] *Ibídem*, pp. 166-167.

En la saga de Grette este juramento es pronunciado cuando el protagonista, proscripto, se presenta disfrazado en una reunión de *ting* atraído por los juegos deportivos que allí se celebraban. Los asistentes, que no lo han reconocido, suponen que, por su elevada talla, debe ser un gran luchador y lo invitan a medirse con alguno de los competidores presentes. Grette, que dice llamarse Gjest (huésped), accede a luchar siempre que se le otorgue *grid* mientras dure el *ting* y hasta que haya regresado a su casa. La respuesta es el juramento que reprodujimos[11]. En la trama del relato, la incorporación de la ceremonia es un recurso literario, pero nos parece que, en el marco de nuestro estudio, merecía ser analizada.

Resta aún analizar los casos en que, en la *Saga de Grette*, se mencionan condenas a fuera de ley, proscripciones o exilios. La lista constituye un inventario de situaciones diversas que permiten establecer algunas observaciones.

En Islandia, las sentencias casi siempre son promulgadas al cabo de deliberaciones en los *ting* locales, los de distrito o en el *allting*. En éstas podía participar, directa o indirectamente, toda la población de hombres libres. Todo esto permite comprobar la importancia no sólo política sino también judicial de la institución del *ting*.

También hemos encontrado la ocasión en que se soluciona un conflicto gracias a la mediación de "hombres buenos". A pesar del carácter excepcional con que aparece esta forma de solucionar conflictos en la saga de Grette, creemos poder afirmar –sobre la base de nuestras lecturas– que se trata de un procedimiento al que se recurría con frecuencia, no sólo en Islandia. En los conflictos que Grette debe encarar en Noruega, comprobamos que sus amigos salen a defenderlo ante las autoridades. Tendríamos que inventariar el número de mediaciones en otras sagas para compararlo con la cantidad de casos resueltos por las asambleas.

Por otra parte, en los casos de sentencias fuera de Islandia, las condenas emanan de los poderosos, sean ellos los *jarls* de Trondheim o, más tarde, el rey –una vez que su autoridad se ha afianzado–.

A continuación, el lector podrá comprobar por sí las diferencias entre las condenas que siguen, agrupadas según hubiera sido promulgadas en Islandia o en Noruega.

---

[11] *Ibídem*, p. 166.

a) Condenas en Islandia.

1. Tras un asesinato, el problema es sometido al *ting* que dictamina que habrá que pagar un abultado rescate por el muerto y, además, el asesino es declarado fuera de la ley y pasará con su hijo muchos años alejado del país[12].
2. Cuando una ballena encalla en la costa, se produce un enfrentamiento entre vecinos por su aprovechamiento. Cuando un hombre mata a otro del grupo contrario, en el *allting* es condenado a *fredlaus* junto con muchos de sus acompañantes. Se exilia en Noruega y allí se convierte en un mercader de éxito[13].
3. Después de haber matado a un hombre, el *ting* condena a Grette a elegir entre:
   - Exilio durante tres inviernos.
   - Proscripción si permanece en Islandia[14].
4. Después de que Grette ha matado a un enemigo, refiere a su madre lo acontecido. Ella se alegra y dice que ahora él ha dado prueba de su parentesco con el linaje materno pero que, en rigor, lo hecho es motivo para ser declarado fuera de la ley[15].
5. El *godi* Snorre –una de las personas más importantes de Islandia a quien se ha solicitado que ayude a Grette declarado fuera de la ley– responde que él ya es demasiado anciano para albergar a proscriptos a menos de verse obligado a hacerlo pero compromete su apoyo verbal[16].
6. El condenado a estar fuera de la ley no puede manejar sus propias acciones judiciales ni pedir el procesamiento de otro[17].
7. Uno de los personajes a quienes Grette fuera de la ley pide asilo, le reprocha que robe a pesar de ser de buen linaje y le responde que, puesto que él es *logsogemann*, no estaría bien que recibiese a un proscripto ya que, al hacerlo, infringiría la ley[18].
8. La saga afirma acerca de un hombre que aspira a matar a Grette –condenado a estar fuera de la ley– que es "...un hombre excelente, un gran matador que, debido a ello, está proscripto en todo el país"[19]. En

---

[12] *Ibídem*, p. 28.

[13] *Ibídem*, p. 32.

[14] *Ibídem*, p. 42.

[15] *Ibídem*, p. 117.

[16] *Ibídem*, p. 119.

[17] *Ibídem*, p. 122.

[18] *Ibídem*, pp. 130-131.

[19] *Ibídem*, p. 132.

este pasaje, observamos el sentimiento ambiguo que tantas veces se pone de manifiesto en el texto de las sagas con relación a estos personajes que cometen actos reñidos con las leyes y son condenados pero que, gracias a sus hazañas frecuentemente sobrehumanas, se convierten en ídolos populares.

9. Un amigo de Grette, Grim, está declarado fuera de la ley por haber matado a alguien. Cuando se encuentra enfrentado con alguna persona a quien no quiere matar, Grette lo envía fuera del país con mercaderías y Grim se convierte en comerciante[20]. Este episodio es bastante complicado. Lo presentamos en forma muy abreviada para que los lectores puedan apreciar la diferencia entre situaciones.
10. Brevísima mención de un niño –pastor de ovejas en casa de una viuda– que ha sido sentenciado a quedar fuera de la ley por un "hecho violento" que ha cometido. Un hijo del *godi* Snorre –a quien éste no quiere ver en su casa mientras no hubiese matado un *skoggangsmann*–, quiere matar al chico pero la viuda se lo impide diciendo que demuestre su hombría de otra manera y le sugiere que ataque a Grette[21]. Aprovechamos este episodio para mencionar que, en las sagas, no se dedica mucho espacio a los pobres ni a gentes consideradas poco importantes. Por otro lado, este caso permite vislumbrar que no se castigaba a quien ofrecía techo a un chico declarado fuera de la ley –que no era más que un simple pastorcito–.
11. Después de la conversión de Islandia al cristianismo, se castigó con proscripción a aquéllos que continuaban celebrando sacrificios en público, pero estaba permitido realizar prácticas mágicas y sacrificios en privado[22].
12. Después de haber matado a Grette con ayuda de hechizos, el asesino pide en el *allting* que se le entregue la recompensa por lo hecho pero, en cambio, es demandado y sentenciado a estar fuera de la ley por haber matado a un hombre que ya estaba casi muerto y por haberse valido de magia para lograrlo. En la misma ocasión, se legisla que, en el futuro, todos los que recurran a la magia serán proscriptos[23].
13. Años más tarde se dice que ningún *fredlaus* ha sido tan hombre como Grette el Fuerte. Sin duda, debió ser el más inteligente pues fue quien durante más tiempo estuvo fuera de la ley sin que nunca nadie hubie-

---

[20] *Ibídem*, pp. 146-149.

[21] *Ibídem*, pp. 158-159.

[22] *Ibídem*, p. 175.

[23] *Ibídem*, p. 191.

ra podido ganarle mientras tuvo salud, por haber sido el más fuerte entre los de su misma edad y por no haber tenido igual al vencer a fantasmas y espectros[24].

b) En Noruega:

1. El rey Harald de Hermosa Cabellera condena a estar fuera de la ley a todos los que se le oponen y se niegan a reconocerlo[25].
2. El *jarl* legisla que quedarán fuera de ley todos los salteadores y *berserks* que cometen violencias[26].
3. Es el episodio antes analizado en que el *jarl* Eirik exige a Grette que abandone Noruega pues le teme. Estrictamente, en este caso no se trata de una proscripción sino de un destierro de Noruega.

La trama de la saga de Grette deja planteada una profunda contradicción que marcó a la sociedad islandesa medieval. Por un lado, encontramos crímenes que, indudablemente, exigían ser penalizados con rigor. Para ello, se recurría a la proscripción a al exilio, pues la sociedad no disponía de otros recursos para hacer cumplir las sentencias. Por otro lado, el honor, prestigio y fama de los hombres eran tan importantes que, en caso de desmedro de los mismos, se imponía vengarlos, lo que provocaba los interminables encadenamientos de hechos de sangre característicos de las sagas. En semejantes venganzas no intervenía sólo el ofendido sino, en casos graves, toda la familia, amigos y otros allegados. Existen ejemplos de cómo se calculaba el número de personas con quienes se contaba, pudiendo suceder que alguno quedase excluido por tener el mismo compromiso con la parte contraria.

Si volvemos a la saga de Grette, opinamos que posiblemente desempeñó un papel en relación con el afianzamiento del cristianismo en Islandia. En el transcurso de la lectura, hemos encontrado muchos testimonios de supervivencias paganas. En ningún momento se cuestiona la existencia real de seres sobrenaturales como fantasmas y brujas, así como tampoco la eficacia de encantos y hechizos. Sin embargo, en el desarrollo de la historia, se comprueba una condena cada vez más enfática de las creencias y costumbres paganas. Y, cuando al cabo de diecinueve años de pros-

---

[24] *Ibídem*, pp. 204-205.

[25] *Ibídem*, p. 17.

[26] *Ibídem*, p. 51.

cripción, Grette muere víctima de los encantamientos de una bruja, no cabe ninguna duda de que él es el héroe, casi un mártir y, en cambio, la hechicera es descripta con términos muy duros. El *ting* que a continuación trata el asunto le niega a su asesino el premio prometido, por haber recurrido a encantamientos para acabar con la vida de Grette. Además, a continuación, prohibe todas las celebraciones de ceremonias paganas que, hasta entonces, estaban permitidas en privado. Desde este punto de vista, la cronología elegida para la acción es correcta, puesto que la evangelización de Islandia ocurrió en el año 1000.

Nos falta espacio para analizar aquí la saga de Grette en relación con la clasificación de Thomas H. Ohlgren[27] de los *outlaws*, en categorías en base a los estudios de varios autores destacados. En la misma, se mencionan bandidos y pícaros, la justificación de asesinatos en base al pensamiento tomista o interpretaciones psicológicas de canalización de agresiones latentes. Nos pareció que el caso de Grette no se ajusta, en realidad, a ninguna de estas categorías aunque, en ocasiones, parcialmente lo hace. Pero nos vemos obligados a dejar para más adelante un análisis pormenorizado desde esta perspectiva.

---

[27] OHLGREN (ed.), *op. cit.* en nota 3.

A CIRCULARIDADE DO QUADRADO. UMA HIPÓTESE INTERPRETATIVA DO CLAUSTRO DE SILOS

HILÁRIO FRANCO
(Universidade de São Paulo, Brasil)

Como toda Cristandade ocidental do último terço do século XI, também Castela passava naquele momento por importantes transformações. De forma geral, elas foram logo assimiladas e tornaram-se parte da sociedade local, enquanto outras demoraram a se impor. No plano da história cultural, algumas das resistências e das novidades da época estão sintetizadas em uma das maiores obras-primas da arte românica, o claustro do mosteiro de São Domingos de Silos. No entanto os muitos estudos a ele dedicados quase sempre partiram do ponto de vista da história da arte formal, o que impediu constatações mais significativas, insistindo-se nos "traços tão visíveis da influência árabe", no mosteiro como "a obra artística mais oriental de toda a cristandade do Ocidente", no suposto fato que "na ornamentação do claustro [de Silos] o fator religioso está quase inteiramente ausente"[1].

O mosteiro, localizado 57 quilômetros a sudeste de Burgos, em um pequeno vale da meseta castelhana, fora provavelmente fundado no século VII sob o patronato de São Sebastião e apenas depois da morte de Domingos, em 1073, é que começaria a mudar de nome, o que estaria consolidado cerca de três décadas mais tarde[2]. Isto talvez tenha ocorrido em

---

[1] As citações são, respectivamente, de M. FEROTIN, *Histoire de l´abbaye de Silos*, Paris, Ernest Leroux, 1897, p. 45; *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea-Americana*, Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe, 1927, vol. 54, p. 379; M. SCHAPIRO, "Del mozárabe al románico en Silos", em IDEM, *Estudios sobre el románico*, Madrid, Alianza, 1984 (ed. Orig. 1939), p. 84.

[2] A melhor visão de conjunto continua sendo FEROTIN, *op. cit*, sobretudo pp. 1-83 para o período que agora nos interessa.

1076, quando os restos mortais do abade deixaram o claustro e foram instalados na igreja, gesto que naquela época implicava reconhecimento da santidade do personagem. Com efeito, antes do papado centralizar os processos de canonização, no século XIII, ela era promovida pelo bispo local, no caso o de Burgos, que transferiu as relíquias de São Domingos para a nave da igreja abacial de Silos[3]. Não por acaso, naquele mesmo ano Cid e sua esposa doaram ao mosteiros duas vilas ao sul de Silos para os gastos com a iluminação da igreja e para a hospedagem de peregrinos[4], que já acorriam não somente de localidades próximas, mas também de Palência, das Astúrias, da Galícia, de Navarra, da Vascônia, do Aragão[5] e mesmo do além-Pireneus[6].

Como todo claustro, o de Silos estimulava a reflexão e espiritualização dos monges, e nos seus baixos-relevos e capitéis manifestava uma questão muito viva para os monges castelhanos da época. Seu programa iconográfico –ao menos essa é a hipótese que aqui propomos– expressava a resistência a uma nova situação litúrgica e eclesiástica que as circunstâncias históricas lhes impunha. Tratava-se do rito galicano-romano, que desde 1065 o papado tentava sem sucesso implantar em Leão-Castela, o que finalmente conseguiu em 1080 graças à pressão de Gregório VII, antigo monge cluniacense, que impôs a substituição do velho rito local[7], conhecido por moçárabe ou visigótico ou mais apropriadamente hispânico[8].

---

[3] Em abril de 1733 elas foram deslocadas dali para uma capela octogonal no extremo do transepto sul, cf. FEROTIN, *op. cit.*, p. 181.

[4] M. FEROTIN (ed.), *Recueil des chartes de l´abbaye de Silos*, Paris, Imprimerie Nationale, 1897, nro. 19, pp. 21-23; L. SERRANO, *El Real monasterio de Santo Domingo de Silos*, Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, s/d, afirma com exagero que tais peregrinações eram tantas que Silos "quase rivalizava com Santiago de Compostela" (p. 29).

[5] GRIMALDO, *Vita Dominici Siliensis* (ed. V. Valcarcel), Logroño, CSIC-Instituto de Estudios Riojanos, 1982, II, 1-22, 24, 27, 29-41, 43-58, 60; III, 1-6, 8-21, 23-27, 29-48, pp. 322 e ss.

[6] A tendência natural na Idade Média de alguns peregrinos se fixarem no local visitado criou em Silos um bairro de gascões, o Barbascones: FEROTIN, *Recueil des chartes*, p. 388.

[7] *Historia Compostelana* (ed. E. Falque Rey), Madrid, Akal, 1994, I, II, 12, p. 77; II, I, p. 297; RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España* (ed. J. Fernández Valverde), VI, XXV, Madrid, Alianza, 1989, pp. 250-252; F. FITA, "El concilio nacional de Burgos en 1080", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 49 (1906), 316-319 e 351-356; J. F. RIVERA, "Gregorio VII y la liturgia mozárabe", *Revista Española de Teologia*, 2 (1942), 3-33.

[8] O primeiro a propor o termo "hispânico" –hoje o mais aceito– em relação à liturgia foi P. DAVID, "La liturgie dans la province de Braga au VI siécle", em IDEM, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*, Lisboa-Paris, Portugalia-Belles Lettres, 1947, pp. 91-92, n. 1.

Apesar da resistência inicial, a liturgia romana acabou por ser adotada devido a interesses incontornáveis para Silos, mosteiro tradicionalmente beneficiado pelo poder condal e depois monárquico de Castela, que precisava do apoio papal para a Reconquista. Mesmo sem ter se submetido à jurisdição cluniacense, Silos teve de colocar sua liturgia de acordo com as práticas de Cluny[9], o grande elo de ligação que então se estabelecia entre os territórios ibéricos cristãos e a sociedade feudo-clerical transpirenaica[10]. Os novos livros litúrgicos silenses passaram a incluir santos cluniacenses como Odilon, Odo e Mayeul, a nova igreja abacial foi consagrada em 1088 pelo arcebispo de Aix na presença do cardeal francês que era legado pontifício na Espanha, dois priorados de Silos foram consagrados em 1088 e 1100 pelo arcebispo francês de Toledo[11]. No entanto a adesão formal e oficial à Igreja de Roma e à sua liturgia não significou, e nem poderia significar, a rejeição das raízes moçárabes por parte da comunidade monástica de Silos.

Ela sempre fora um importante centro da cultura visigótica, cuja herança tinha sido ali reforçada nas décadas anteriores, quando do abaciado de São Domingos (1041-1073). O mosteiro possuía uma biblioteca muito rica em obras visigodas, sobretudo em manuscritos litúrgicos[12], dentre eles o exemplar do *Liber ordinum* (o manual litúrgico que o bispo entregava ao sacerdote quando da ordenação deste) que o bispo de Burgos levara a Roma em 1064 para provar ao papa Alexandre III a ortodoxia do rito hispânico[13]. A bela peça de ourivesaria feita entre 1050 e 1075 e atualmen-

---

[9] J. PEREZ DE URBEL, *El claustro de Silos*, Burgos, Institución Fernán González, 1975 (1ra. ed. 1930), p. 227. O mosteiro de San Millán de la Cogolla, de onde provinha Domingos, tinha aderido à reforma cluniacense em 1030, uma década antes de sua chegada a Silos: R. GARCIA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica. Edad Media*, Madrid, BAC, 1976, p. 251.

[10] H. FRANCO JÚNIOR, *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*, S. Paulo, Hucitec, 1990, pp. 113-154; B. PALACIOS MARTIN, "Castilla, Cluny y la reforma gregoriana", em *El románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y el claustro, 1088*-1988, Silos, Abadía de Silos, 1990, pp. 19-29.

[11] SCHAPIRO, *op.cit*, pp. 81, 115, n. 199.

[12] Segundo M. FEROTIN (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, Firmin-Didot, 1904, p. XX, n. 1, Silos possuía a mais rica biblioteca existente em livros visigóticos. A lista deles está em FEROTIN, *Histoire*, pp. 235-388. Os 13 textos litúrgicos de Silos estão indicados e sumariados por M. FEROTIN (ed.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris, Firmin-Didot, 1912, col. 769-892. Para PEREZ DE URBEL, *op.cit.*, p. 171, Silos tinha a mais importante biblioteca da Espanha medieval.

[13] Tal manuscrito fora confeccionado em 1052 no mosteiro de Albeda e depois entregue pelo bispo de Burgos a seu amigo Domingos de Silos, cf. FEROTIN, *Le Liber Ordinum*, pp. XVIII-XX. Segundo DAVID, "Gregoire VII, Cluny et Alphonse VI", em *op.cit.*, pp. 392-395, a nar-

te conhecida por cálice de São Domingos continuava no tesouro monástico a lembrar a prática ritual anterior: seus 30 centímetros de altura e 19 de diâmetro, com litro e meio de capacidade, devia-se ao fato da liturgia hispânica administrar a comunhão sob a dupla espécie, precisando assim servir aos fiéis, além da hóstia, uma mescla de vinho e água[14]. O monge Grimaldo ao compor entre 1088 e 1109 a hagiografia de São Domingos não deixou de usar a escrita visigótica e o *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, apesar de sua obra ser posterior à supressão do rito hispânico e apesar dele próprio ser de origem francesa[15].

Se a primeira dificuldade com que se depara qualquer estudioso do claustro de Silos é sua cronologia, bastante polêmica, este fato na verdade pouco afeta a hipótese aqui apresentada. Adotada a cronologia alta –talvez a preferível[16]– que coloca as esculturas de Silos entre mais ou menos 1070 e 1100[17], estaríamos em plena efervescência das discussões político-eclesiásticas decorrentes da contemporânea reforma litúrgica. Como se sabe, em abril de 1077 ocorreu em Burgos, portanto próximo a Silos, um duelo judiciário entre o representante do rito hispânico e o do rito romano, este último derrotado sem que se tenha contudo interrompido seu processo de implantação[18]. Isso gerou muitos problemas, como Afonso VI re-

---

rativa desse fato é uma interpolação feita entre 1063 e 1080 ao *Codex Aemilianensis* para legitimar o rito hispânico, o que prova seu prestígio e enraizamento em Castela.

[14] Braga III, cânone 1, em J. VIVES (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC-Instituto Enrique Florez, 1963, p. 373. A datação do cálice é de M.-M. GAUTHIER, "L'atelier d'orfevrerie de Silos à l'époque romane", em *El románico de Silos*, p. 379.

[15] *Vita Dominici Siliensis*, pp. 92-94, 99, 599-600, 621. Não é sem interesse notar que os milagres do santo ocorrem sempre no mosteiro, como que a mostrar sua ligação com ele e por extensão com as tradições, inclusive litúrgicas, do local.

[16] J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, Paris, Cerf, 1999, p. 11, fez a propósito uma observação muito pertinente: os estudiosos de princípios do século XX preferiam datações tardias para se afastar dos eruditos locais e sua tendência a envelhecer os monumentos por chauvinismo. Mas uma datação atrasada provoca outras datações erradas de obras dependentes daquela primeira: atualmente deve-se quase sempre rever as datações para recuá-las.

[17] MARQUES DE LOZOYA, *Historia del arte hispánico*, Barcelona, Salvat, 1931, vol. I, p. 420; SCHAPIRO, *op.cit.*, pp. 82, 118; W. M. WHITEHILL, *Spanish Romanesque Architecture of the Eleventh Century*, Oxford, OUP, 1941, p. 141; J. GUDIOL e J. A. GAYA NUÑO, *Arquitectura y escultura románicas*, Madrid, Plus Ultra, 1948 (Ars Hispánica, 5), pp. 236 e ss.; PEREZ DE URBEL, *op.cit.*, pp. 24, 41-43; L. M. LOJENDIO e A. RODRÍGUEZ, *Castilla románica 2*, Madrid, Encuentro, 1979, pp. 49-51.

[18] *Chronicon Burgense* (ed. E. Florez), *España Sagrada*, Madrid, Antonio Marin, 1767, vol. 23, p. 309; *Annales Compostellani*, *ibidem*, pp. 320-321. Escrita nas primeiras décadas do século XII, a *Chronique de Saint-Maixent* (ed. J. Verdon), Paris, Belles Lettres, 1979, pp. 140-141, data o evento de 1069.

conheceu ao escrever a Hugo de Cluny em setembro do ano seguinte queixando-se do "estado de desolação" em que estava seu reino devido à tentativa de imposição do rito romano[19].

Por exemplo, boa parte da comunidade monástica de Sahagún recusou-se a obedecer a seu novo abade, cluniacense e adepto da nova liturgia, até ele ter aceito restaurar o antigo rito, o que lhe custou porém em 1080 a destituição do cargo e a excomunhão[20]. A resistência à determinação do concílio de León de 1091 –que aboliu o uso da escrita visigótica e tornou obrigatória a escrita francesa nos livros litúrgicos[21]– fez com que tais textos tivessem de ser copiados por franceses. E quando algum tempo depois os castelhanos retomaram esse trabalho, em clara desobediência continuaram a utilizar a caligrafia visigótica, como nos homiliários romanos de Silos[22] ou nos registros necrológicos de 1102 e 1108[23].

Adotada a cronologia baixa, *grosso modo* entre 1125 e 1150[24], deveríamos lembrar que a questão litúrgica ainda continuava bem viva naquele momento, embora tivesse passado cerca de meio século desde a mudança. Ao menos uma intervenção aculturativa mostra como a herança local não

---

[19] HUGO DE CLUNY, *Epistolae diversorum*, 11 –PL 159, col. 939 B–.

[20] GREGÓRIO VII, *Registrum*, VIII, 2 –PL 148, col. 575-576–.

[21] R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. I, p. 280.

[22] J. JANINI, "Liturgia romana", *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, CSIC-Instituto Enrique Florez, 1972, vol. II, p. 1322; R. ETAIX, "Homéliaires wisigothiques provenants de Silos à la BN de Paris", em IDEM, *Homéliaires patristiques latins*, Paris, Ed.Augustiniennes, 1994, pp. 389-400.

[23] Paris, Biblioteca Nacional, Nouv. Acq. Lat. 2169, fol. 385, citado por FEROTIN, *Histoire*, p. 297. n.2. É importante lembrar, como fez SCHAPIRO, *op.cit.*, p. 80, que a opção pelo tipo de letra não era um dado secundário, não podia ficar fora da reforma eclesiástica "um âmbito como o da escrita, que era essencialmente uma função da Igreja e sinal tão evidente da independência cultural do rito suprimido. Dentro da cultura moçárabe a escrita era uma atividade eminente, como demonstra o cuidadoso acabamento e elaboração ornamental dos colofões dos escribas moçárabes, que superam nisso aos de todas as demais regiões da Europa".

[24] E. BERTEAUX, "La sculpture chrétienne en Espagne des origines au XIV siècle", em A. MICHEL (dir.), *Histoire de l'art*, Paris, Armand Colin, 1906, vol. II-1, pp. 221-228; P. DESCHAMPS, "Notes sur la sculpture romane en Languedoc et dans le nord de l'Espagne", *Bulletin Monumental*, 82 (1923), 305-351; G. GAILLARD, "L'église et le cloître de Silos. Dates de la construction et de la décoration", *Bulletin Monumental*, 91 (1932), 38-80; J. LACOSTE, "La sculpture à Silos autour de 1200", *Bulletin Monumental*, 131 (1973), 101-128; M. DURLIAT, "Un grand sculpteur roman: le maître de Silos", *Archeologia*, 100 (1976), 66-77; J. WILLIAMS, "La arquitectura del Camino de Santiago", *Compostellanum*, 29 (1984), 267-290; S. MORALEJO, "El claustro de Silos y el arte de los caminos de peregrinación", em *El románico en Silos*, pp. 203-224.

podia ser desprezada: uma miniatura francesa de meados do século XII foi interpolada em um manuscrito visigótico produzido anteriormente na própria Silos[25]. Ao menos um relato, da década de 1180, insinua a ilegitimidade da reforma: como o ordálio-duelo de Burgos favoreceu o rito local e o rei não aceitou tal resultado, impôs então um ordálio pelo fogo, mas o livro litúrgico hispânico pulou fora da fogueira irritando Afonso VI, que o chutou de volta para lá, desconsiderando o milagre e dando origem ao provérbio "as leis vão onde os reis querem"[26]. Mesmo assim aquele rito não desapareceu, e duas crônicas comprometidas com o poder monárquico (uma da década de 1240, outra da de 1290) precisaram reconhecer que "ainda hoje" o ofício hispânico continua sendo rezado "em muitas catedrais e mosteiros" de acordo com o primeiro texto, "em algumas igrejas catedrais e nos maiores mosteiros" conforme o segundo[27].

Independentemente da datação, o tema aqui escolhido é de estudo difícil, pois toda imagem mais do que representar uma realidade externa a ela constrói uma realidade própria, com forma, estrutura e função específicas cujas relações com a sociedade envolvente são complexas e tornam-se ainda mais problemáticas quando cresce a contradição entre as "formas simbólicas" ali coexistentes[28], daí "que se tenha tanta dificuldade de encontrar e caracterizar os programas iconográficos antigregorianos"[29]. Na tentativa de nos aproximar de nosso objeto, é preciso ter em mente que a arte românica, como de certa maneira toda arte medieval, tinha funções sociais e culturais abrangentes. Ela não se restringia a buscar finalidades estéticas, como pensava a história da arte tradicional, sendo anacrônico ver nas esculturas de Silos "exclusivamente uma amorosa captação de beleza [...] arte pura"[30]. Tampouco ela era apenas

---

[25] Paris, Biblioteca Nacional, Nouv. Acq. Lat. 2176, p. 265, citado por SCHAPIRO, *op.cit*, pp. 112-113, n. 179.

[26] *Chronica Naierensis*, III, 18, linhas 17-19 (ed. J. A. Estévez Sola), Turnholt, Brepols, 1995 (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 71 A), p. 177.

[27] JIMENEZ de RADA, *op. cit.*, VI, 25, linhas 58-59, p. 252; *Primera Crónica General de España*, 872, linhas 19-23 (ed. R. Menéndez Pidal), Madrid, Gredos, 1977, vol. II, p. 543.

[28] J.-C. SCHMITT, "L'historien et les images", em K. KRÜGER e J.-C. SCHMITT (eds.), *Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch*, Göttingen, Wallstein, 1997, pp. 11-20.

[29] WIRTH, *op.cit.*, p. 13, cf. também p. 209.

[30] PEREZ DE URBEL, *op. cit.*, p. 30. No entanto o mesmo autor reconhece mais adiante que diante das esculturas do claustro "talvez o homem de hoje se limite a uma compreensão simplesmente estética; o homem medieval, mais próximo de culturas hoje quase desaparecidas, entendeu melhor o simbolismo dos 64 capitéis e o expressionismo dos relevos" (p. 79).

utilitária, voltada unicamente para o culto cristão, como foi sugerido há pouco[31]. As funções artísticas e devocionais eram inseparáveis, pois na época românica aquilo que atualmente chamamos de arte tentava acima de tudo exprimir o invisível pelo visível, superando um pouco a limitação terrena do ser humano: "agora vemos através de espelho e de forma obscura, depois veremos face a face"[32].

É portanto essencial considerar a psicologia do homem românico, centrada no *signum*, definido por Agostinho como uma coisa que permite conhecer outra. Mas como tudo é símbolo de Deus, a única coisa (*res*) que não simboliza nada além de si próprio, o pensamento agostiniano foi levado a distinguir dois tipos de *signum*. Os do primeiro são intencionalmente elaborados pelo homem (*signa propria*) como coisas (uma estátua, por exemplo) para significar outras coisas de entendimento imediato (um determinado santo ou a Virgem), ainda que sem se confundir com elas. Os do segundo tipo, por natureza designam aquilo que ao mesmo tempo é coisa e símbolo (*signa translata*), por exemplo Daniel, um homem histórico e específico mas também prefiguração de Cristo.

Na terminologia atual, o primeiro caso seria de coincidência entre significante e um de seus significados convencionais, seja de forma direta (boi = animal) ou indireta (coroa = rei). No segundo caso, temos o significante assumindo um significado especial em certos contextos para certas pessoas (por exemplo, boi = São Lucas). Ou seja, este "símbolo interpretável" é que permitia reconhecer a existência de mistérios que não se poderia perceber diretamente ou que se percebido não se saberia comunicar de outra forma[33]. Os dois tipos, diríamos hoje, são representações[34], isto é, concretizações presentes (na palavra falada ou escrita, nas imagens visuais sobre qualquer suporte) de elementos ausentes, sejam eles abstrações (como amor, piedade ou monarquia), sejam concretudes tangíveis (personagem histórico, paisagem ou objeto[35]) ou intangíveis (alma, santo ou Trindade).

---

[31] H. BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 1998 (ed. orig. 1990).

[32] *1 Coríntios* 13,12.

[33] J. CHYDENIUS, "La théorie du symbolisme médiéval", *Poétique*, 23 (1975), p. 326; M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 152-153.

[34] Esta polêmica noção foi recentemente abordada por J.-C. SCHMITT, "Représentations", em C. DUHAMEL-AMADO e G. LOBRICHON (eds.), *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruxelas, De Boeck, 1996, pp. 267-278.

[35] Uma boa ilustração disso pode ser o famoso desenho de Magritte (*La trahison des images*, de 1952) no qual aparece um cachimbo abaixo do qual ele escreveu "isso continua a não ser um cachimbo".

Em função disso, os medievais tinham uma semântica visual que permitia diferentes entendimentos, conforme os olhos do observador (monges ou noviços, sacerdotes ou leigos) e os momentos de contato com a mensagem iconográfica. A aparente desordem dos capitéis em uma nave ou um claustro, dos afrescos ou mosaicos em um muro ou piso, é menos um dado do período do que um olhar inadequado do observador moderno sobre objetos produzidos por um "pensamento selvagem". Mesmo em um ciclo narrativo, deve-se considerar a existência de sentidos complementares fornecidos por uma ordenação das imagens segundo eixos frontais, paralelos, diagonais ou oblíquos, e não apenas pela seqüência cronológica do relato[36].

Em um claustro –como aqui nos interessa– não devemos acompanhar os capitéis linearmente, esperando encontrar uma relação seqüencial entre eles. O olhar cartesiano que busca encadeamentos causais diretos ou agrupamentos funcionais leva a uma leitura anacrônica do conjunto iconográfico[37]. Imagens do Antigo Testamento alternam-se sem padrão explícito com as do Novo, com outras de origem pagã e com outras ainda na aparência apenas ornamentais. Mas isso não significa que as imagens fossem selecionadas e posicionadas arbitrariamente. Elas seguiam critérios próprios a dados culturais da época e do local, de acordo com um projeto global que correspondia bem à cosmovisão unitarista dos medievais. Ou seja, projeto concebido de acordo com um pensamento mais analógico que lógico, ou pelo menos de uma lógica diversa da moderna. Mesmo nos casos de longas campanhas de construção[38], de forma geral o programa não perdia

---

[36] Foi o que demonstrou, através de um exemplo italiano, J. BASCHET, *Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263), thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Roma, La Découverte-École Française de Rome, 1991, e através de um exemplo francês, significativo por ser também um claustro, e contemporâneo ao de Silos. M. C. C. L. PEREIRA, "As esculturas do claustro de Moissac: lógicas de representação e funções das imagens", *Signum*, 1 (1999), 45-75.

[37] Cartesianismo que levou o MARQUES DE LOZOYA, *op.cit.*, vol. I, pp. 407-408, a afirmar que uma das finalidades da "arte religiosa" medieval era "explicar de uma maneira clara e ordenada os dogmas da religião, os livros sagrados e a vida dos santos aos que não sabiam ler". J. BALTRUSAITIS, *Formations et déformations. La stylistique ornamentale dans la sculpture romane*, Paris, Flammarion, 1986, mostrou que as esculturas de um mesmo conjunto formavam um sistema perfeitamente articulado.

[38] Esse foi o caso de Silos segundo alguns autores –por exemplo PEREZ DE URBEL, *op.cit.*, pensa que o trabalho escultórico começou ali em 1060 e só foi completado em 1180– mas com sólida argumentação J. YARZA LUACES, "Elementos formales del primer taller de Silos", em *El románico de Silos*, pp. 105-108, mostrou que a obra do chamado primeiro mestre de Silos (autor dos capitéis 1-36 e dos correspondentes relevos) pode ter sido feita em apenas oito anos.

seu caráter unitário, coerente e articulado, ainda que inevitavelmente acontecessem mudanças nos detalhes[39].

Aliás, no caso das imagens existentes em um claustro a hipótese de "leitura" linear deve ainda ser rejeitada pelo fato da prática monástica medieval impedir a deambulação pelas galerias fora das procissões, quando a observação dos capitéis e relevos ficava naturalmente em segundo plano. Por outro lado, cada monge cruzava o claustro várias vezes ao dia indo de uma parte a outra do mosteiro, além de ali ficar diariamente sentado durante algumas horas, lendo ou meditando. Assim, ele conhecia de memória cada uma daquelas imagens, mas não em uma seqüência única e inflexível. Pelo contrário, ele as associava de maneiras variadas, conforme as circunstâncias litúrgicas, espirituais e pessoais. Como bem percebeu Jean-Claude Schmitt, "o sentido de uma imagem é dado na sincronia de um espaço"[40]. Ora, a sincronia contém um leque de entendimentos bem maior que o da diacronia, daí as imagens de um claustro permitir uma análise combinatória muito ampla dos termos desse conjunto, embora concretamente acabasse por prevalecer uma quantidade restrita dessas combinações, dadas pelas condições histórico-culturais da série iconográfica considerada.

Quanto a Silos, importa-nos a ritmação das imagens dos capitéis[41]. Sem dúvida a cadência arquitetônica é típica de toda a arte românica, que pro-

---

[39] Em Silos a igreja foi ampliada no começo do século XII, com repercussões no ângulo NO do claustro, cujos relevos e capitéis sofreram mudança de posição, sem que se tenha no entanto quebrado o espírito original: "São Domingos definiu uma teoria que ele e seus sucessores transformaram em bela realidade", e cujos "ideais espirituais e artísticos" eram explicados pelos abades aos monges: PEREZ DE URBEL, *op.cit.*, p. 23.

[40] "Images", em J. LE GOFF e J.-C. SCHMITT (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 501.

[41] A resistência dos monges de Silos à romanização cultural e litúrgica não transparece somente nos capitéis do claustro, porém não é nossa intenção examinar outros indícios desse fenômeno. Lembremos apenas um, a título de exemplo: em três dos grandes baixos-relevos das esquinas do claustro (os sobre Ascensão, Pentecostes e Dúvida de Tomás) valoriza-se a figura de São Paulo, que uma antiga tradição considerava o apóstolo dos espanhóis, em detrimento de São Pedro, associado ao papa romano. No terceiro daqueles relevos, o escultor não apenas incluiu São Paulo em um evento do qual não participara, como também o colocou mais próximo a Cristo do que Pedro. Além disso, o mesmo relevo inclui duas expressivas inscrições, uma citação de versículo paulino (*Ne Magnitudo Revelationum me Extollat*) e uma intitulação do apóstolo (*Magnus Sanctus Paulus*), ambas usadas na antífona que a liturgia romana cantava na festa daquele santo e que era desconhecida da liturgia hispânica. Era como se o caráter romanizante de tais inscrições pretendesse anular o caráter hispanizante da imagem. Ou como se a origem litúrgica romana das inscrições legitimasse a tradição hispânica expressada pela imagem.

curava traduzir em volumes e imagens as correspondências que se acreditava unissem os diversos planos da realidade. Correspondências perceptíveis através dos números, cujo simbolismo foi "sem dúvida aquele que conheceu o maior sucesso na Idade Média"[42]. De fato, os números significavam o espírito das coisas, possuíam características qualitativas tanto quanto quantitativas, eram elementos centrais na rede de correspondências analógicas que formavam o universo. Esse papel tão amplo atribuído aos números "surge ao espírito moderno como uma divagação consciente, até artificial e forçada, devida a uma cândida simplicidade, [mas] era quase sempre um modo de expressão inteiramente natural na Idade Média"[43]. Desde seu princípio, prolongando a herança recebida de semitas e gregos, o cristianismo viu nos números uma expressão central da Criação, elemento básico de seu equilíbrio e instrumento essencial para sua compreensão. Para o cristianismo medieval, desde Boécio no século VI até Jacques de Liège no século XIV, o número foi a base da especulação metafísica da qual decorria a ordenação do mundo e sua proporção, tanto musical (harmonia), quanto arquitetônica (equilíbrio dos volumes) ou imagística (ritmo da narrativa).

O ponto de partida estava no próprio texto bíblico, segundo o qual Deus "dispôs tudo em medida, número e peso", idéia acompanhada por Santo Irineu de Lyon para quem "Deus fez todas as coisas com medida e ordem, Nele em nada falta medida porque em nada falta o número"[44]. Disso Santo Agostinho, sempre uma das maiores autoridades espirituais para o homem medieval, concluiu que a ignorância sobre os números impede o conhecimento de muitas passagens da Santa Escritura que têm sentido místico, pois "a ciência dos números" não é obra humana, e sim divina[45]. Concordava com ele Isidoro de Sevilha, o mais importante pensador da Igreja visigótica, e bem conhecido em Silos, cujo *scriptorium* concluiu em agosto de 1072 uma cópia de suas *Etymologiae*[46], onde afirma "suprima o

---

[42] DAVY, *op.cit.*, pp. 245, 247.

[43] V. F. HUPPER, *La symbolique médiévale des nombres*, Paris, Gérard Monfort, 1995, p. 5. Cf. também H. de LUBAC, *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris, Cerf, 1963, vol. 4, pp. 7-40.

[44] *Sabedoria* 11 ,21; *Adversus haereses / Contre les hérésies*, IV, 4, 2 (ed. A.Rousseau), Paris, Cerf, 1965 (Sources chrétiennes, 100), pp. 420-421.

[45] *De doctrina christiana / Sobre la doctrina cristiana*, II, XVI, 25; II, XXXVIII, 56 (ed. B. Martin), Madrid, BAC, 1969 (Obras de San Agustín, 15), pp. 121-123, 152; *De civitate Dei / La ciudad de Dios*, XI, XXX, (ed. Mauriana, trad. S. Santamarta del Rio e M. Fuentes Lanero), Madrid, BAC, 1977 (Obras de San Agustín, 16-17), vol. I, p. 743.

[46] Cf. FEROTIN, *Histoire*, pp. 47-48, 262. Também é bastante provável que os monges de

número de todas as coisas e tudo morre; retire o cálculo do mundo e tudo se envolve em cega ignorância." Para ele o conhecimento dos números é que diferencia o ser humano dos demais animais[47].

Se muitos conjuntos românicos de imagens possuem uma "chave numérica" de entendimento, no caso específico de Silos ela era o 8, fornecida como veremos pela própria liturgia local[48]. Na verdade este dado particular do mosteiro apenas reforçava o antigo simbolismo daquele número, desde os antigos egípcios associado à santidade e desde os pitagóricos considerado número perfeito por ser o primeiro cubo[49]. Na cultura cristã, os pensadores tendiam a concordar com Santo Ambrósio, para quem o oito é "número misterioso"[50]. Mistério geralmente relacionado àquilo que os antropólogos chamam de rito de passagem. Na *Bíblia* ele quase sempre tem o sentido de um novo início, espiritualmente superior: no oitavo dia de vida deve acontecer a circuncisão[51], oito dias são dedicados à consagração do templo do Senhor[52], oito côvados é a medida do vestíbulo do pórtico do templo[53], oito degraus dão acesso a cada uma das três portas do átrio interno do templo[54], oito dias depois do primeiro anúncio da Paixão ocorreu a Transfiguração[55], oito dias depois da dúvida de Tomás é que lhe apareceu Cristo[56], oito anos de paralisia de um homem foram encerrados pela cura milagrosa intermediada por Pedro[57].

Silos conhecessem a obra atribuída a ele e dedicada a especulações aritmológicas, o *Liber numerorum*, PL 83, col. 179-200.

[47] *Etimologias*, III, IV, 4 (ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero), Madrid, BAC, 1982, vol. I, p. 426.

[48] A. R. G. CEBALLOS, "El reflejo de la liturgia visigótico-mozárabe en el arte español de los siglos VII al X", *Miscellanea Comillas*, 43 (1965), 295-327, tenta estabelecer a relação entre liturgia hispânica e arte, mas o faz apenas com a arquitetura, deixando de lado as representações iconográficas.

[49] HOPPER, *op.cit.*, pp. 15, 38.

[50] *Traité sur l´Evangile de Luc*, V, 49 (ed. G.Tissot), Paris, Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 45), vol. I, p. 201.

[51] *Gênesis*, 17, 12; 21, 4; *Lucas*, 2, 21.

[52] *II Crônica*, 29, 17.

[53] *Ezequiel*, 40, 9.

[54] *Ezequiel*, 40, 31.34.37. Estas passagens bíblicas sobre o templo judaico são importantes porque textos litúrgicos hispânicos de meados do século X referentes à dedicação de igrejas estavam baseados no Antigo Testamento: J. J. FLORES, "La liturgia de la dedicación de iglesias según los manuscritos de Silos", em *El románico de Silos*, pp. 71-72.

[55] *Lucas*, 9, 28.

[56] *João*, 20, 26.

[57] *Atos dos apóstolos*, 9, 33-34.

Como em diversos outros assuntos, também quanto ao caráter iniciático do número oito a Idade Média seguiu a matriz bíblica, aplicando-o a vários campos da experiência humana. Os exemplos possíveis são muitos, mas lembremos apenas dois. Um de texto bastante popular na Idade Média, segundo o qual foi oito dias depois de avistar a coluna de cristal no meio do mar que São Brandão chegou à ilha do Inferno, etapa essencial de sua peregrinação[58]. Outro exemplo, erudito, vem de Thibaut, cônego da catedral de Langres em fins do século XII, para quem o oito expressa o Fim dos Tempos, pois se os antigos atribuíam tal número a Vulcano, deus-símbolo do fogo, o mais móvel dos elementos da natureza, é porque ele remete à oitava idade, quando os corpos humanos terão a agilidade dos corpos gloriosos, ressuscitados[59]. É nesse oitavo período que o Senhor distribui justiça, porque tal número significa constância e repartição equitável, por ser divisível em partes iguais três vezes (número divino), isto é, 8 -:2 = 4-:2 = 2:-2 = 1 (Unidade divina)[60]. Como no imaginário medieval o oito referia-se ainda aos sobreviventes do Dilúvio[61], portanto aos únicos puros e à nova humanidade, aquele número era associado aos monges, cujos claustros eram simbolicamente identificados à Arca de Noé.

Mas naturalmente para os medievais a maior fonte do caráter escatológico daquele número era o livro bíblico do *Apocalipse*. Ali os personagens que se constituem em uma espécie de corte celeste do Juiz Supremo, os chamados Anciões do Apocalipse –aliás representados no capitel nº 18 de Silos– são 24 (portanto 8 multiplicado pelo sagrado 3)[62]. Ali o Anticristo é associado ao 666, aliás "número triangular" de 36, por sua vez "número triangular" de 8[63]. Ali os resgatados que estão com o Cordeiro são 144.000, múltiplo de oito[64]. Ali a Jerusalém Celeste tem muros de 144 côvados de

---

[58] *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, 23, linha 1 (ed. C. Selmer), Dublin, Four Courts, reed. 1989, p. 61.

[59] THIBAUT DE LANGRES, *Traité sur le symbolisme des nombres*, I, C (ed. R. Deleflie), Langres, Guéniot, 1978, p. 90, linha 17, p. 91, linha 2 (texto latino), p. 144 (tradução francesa).

[60] *Ibidem*, III A, p. 109, linhas 3-22 (texto latino), p.161 (tradução francesa).

[61] AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XV, XX, 4, ed.cit., vol. II, p. 201.

[62] *Apocalipse*, 4, 4.10-11; 5, 5-10; 7, 11-17; 14, 3; 19, 4.

[63] *Apocalipse*, 13, 18. Nas especulações aritmológicas medievais, o "número triangular" é aquele que resulta da soma de todos os números desde a unidade até o que está sendo então considerado: no caso, 36 é o número triangular de 8 pois 1+2+3+4+5+6+7+8=36. Cf. F. CABROL, "Nombres", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1933, vol. XII-2, col. 1468.

[64] *Apocalipse*, 7, 4; 14, 1-4.

comprimento e de altura, "medida do anjo"[65] por anunciar o fim do tempo terreno e o princípio da nova era.

Quanto à presença do oito no claustro de Silos, pensamos que ela se devia ao seu significado na liturgia local. Sabe-se que a divisão da hóstia talvez seja a diferença mais importante entre o rito hispânico e o rito romano, na medida em que a missa tem papel central tanto em um quanto em outro. A *fractio panis* era tão essencial que originalmente deu nome à cerimônia, com a palavra *missa* tendo surgido apenas em fins do século IV, e ainda sem designar o serviço eucarístico. No contexto visigótico, vários concílios tentaram impor unidade ritual a todo o reino[66], e ainda nas últimas décadas de sua história era preciso insistir nisso, com o III Concílio de Braga, em 675, proibindo a substituição do vinho pelo leite ou por cacho de uva[67]. Na prática, o poder monárquico tentava sem muito sucesso combater a relativa autonomia gozada por cada sede metropolitana, como mostrava em 681 o decreto de Gundemaro[68].

Ora, enquanto a liturgia romana divide a hóstia em três partes, a hispânica o fazia de maneira variada. Em alguns locais em nove, com cada fragmento recebendo uma denominação tirada da história de Cristo e sendo arrumados no altar em forma de cruz. Em outros locais, a fragmentação dava-se em sete partes, o que deveria ter sido o caso de Silos pelo que indicam seus manuscritos litúrgicos[69]. Mas sem que se saiba com certeza por qual razão, a prática litúrgica naquele mosteiro era diferente, consistia em dividir a hóstia em oito partes, como revela a pátena local, obra das cercanias de 1073 (Figura 1)[70].

Ainda que naturalmente redonda, por cobrir o Cálice de São Domingos, à primeira vista tudo nesta pátena parece referir-se ao quadrado através de seu número gerador[71]: 4 é a quantidade de cabuchões (pedra preciosa

---

[65] *Apocalipse*, 21,17.

[66] Gerona (517), cânone 1; I de Braga (561), cânone 4; IV de Toledo (633), cânone 2; XI de Toledo (675), cânone 3, em *Concilios visigóticos*, pp. 39, 72, 188, 356.

[67] Braga III, prólogo e cânone 1, em *ibidem*, pp. 188, 371-373.

[68] XII de Toledo, *ibidem*, pp. 404-405.

[69] H. LECLERCQ, "Messe", em *Dictionnaire d'archéologie*, vol. XI-1, col. 687; F. CABROL, "Fractio panis", *ibidem*, vol.V-2, col. 2113-2114; J. PINELL, "Liturgia hispánica", em *Diccionario de historia*, pp. 1305, 1312.

[70] Agradecemos a Eduardo López-Tello, monge de Silos, que nos chamou a atenção para essa peça, atualmente no museu da abadia, e suas implicações litúrgicas. A datação da pátena é de GAUTHIER, *op.cit.*, p. 382.

[71] Ainda que para ISIDORO DE SEVILHA "quatro" venha de "quadrado", e não o inverso: –*Etimologias*, III, III, 2, ed.cit., vol. I, p. 424–.

polida mas não facetada) alinhados em cruz, gerando portanto quatro áreas semi-curvas; 8 é a das pequenas pedras incrustadas em cada uma. Mas obviamente o número fundamental ali não é o 4, e sim o 8. Essa é a quantidade dos pequenos arcos lobulados destinados aos fragmentos eucarísticos, razão de ser da pátena. No centro dos lóbulos e portanto do próprio prato há uma grande pedra redonda, possivelmente referência à Unidade –"o um não é um número, e sim origem dos números"[72]– que transforma o oito no ponto intermediário não só da pátena, como também de todo o universo.

Aritmeticamente, ele está entre o 4 (do qual é múltiplo) das pedras medianas, o 32 (da qual é submúltiplo) das pequenas e o 36 ("número triangular" de oito, como vimos) do total delas. Geometricamente, ele está entre a quadratura do 4 (número terreno por excelência) e a circularidade do infinito (número divino por definição), como lembra sua expressão espacial, o octógono, forma por isso freqüentemente adotada pelos batistérios e fontes batismais medievais[73]. Escatologicamente, ele indica um fecho, uma conclusão (toda solenidade cristã se encerra com o *octavus*, o oitavo dia[74]), por ser o número seguinte ao da Criação (sete), prefigurando assim a restauração final[75]. Teologicamente, ele é não somente o fim (daí um texto hispânico estabelecer paralelismo entre o dia da Criação e o dia da Ressurreição[76]) como também o começo (daí Adão ter sido formado de oito partes[77]). Liturgicamente, ele está entre a unidade e indivisibilidade de Deus (o grande cristal de rocha do centro da pátena) e o sacrifício sal-

---

[72] *Ibidem*, III, III, 1, vol. I, p. 424.

[73] O. BEIGBEDER, *Lexique des symboles*, La Pierre-Qui-Vire, Zodiaque, 1989, pp. 329-330; HOPPER, *op cit.*, p. 83; H. LECLERCQ, "Octogone", *Dictionnaire d'archéologie*, vol. XII-2, col. 1900-1902 e IDEM, "Baptistère", *ibidem*, vol. II-1, col. 391-392. Sem que se possa tirar conclusões do fato, deve-se porém notar a oposição valorativa entre a pátena octolobular e o Inferno tetralobular representado em uma iluminura de manuscrito contemporâneo feito no próprio mosteiro (Figura 2).

[74] RÁBANO MAURO, *De Universo*, XVIII, 3 –PL 111, col. 494 C–. Na Idade Média, praticamente toda festa tinha seu "oitavo", hoje restrito ao Natal e à Páscoa, cf. R. LE GALL, *Dictionnaire de liturgie*, Chambray, C.L.D., 1997, pp. 182, 215.

[75] *Salmos*, 103, 30. Em razão disso, ESCOTO ERÍGENA associa o 8 ao *reditus* final, o dos eleitos que se fundem com Deus depois de quebrados os limites da natureza, processo que ocorre em 8 etapas, a última das quais é a sabedoria transformada em Deus: *Periphyseon*, V –PL 122, col.1020 C-1021 A–.

[76] *Liber Mozarabicus*, p. 310. Também para SANTO AGOSTINHO, o 8 refere-se ao dia da ressurreição de Cristo e dos homens em geral, da salvação dos justos e da condenação dos ímpios, do anúncio da vida futura, por isso o oitavo dia é ao mesmo tempo o primeiro: *Epistolae / Cartas*, 55, XIII, 23; XV, 28, ed. Mauriana, trad. L.Cilleruelo, Madrid, BAC, 1967 (Obras de San Agustin, 8), vol. I, pp. 331-332, 337.

vífico e regenerador do Filho (lembrado pelos oito fragmentos de seu Corpo ali recolhidos).

Diante disso tudo, podemos supor que de certa forma, consciente ou inconscientemente, o claustro de Silos e a pátena de Domingos funcionavam em diferentes registros artísticos como espelho um da outra. Um pequeno indício nesse sentido talvez esteja, levando-se em conta a relativa imprecisão dos instrumentos medievais de mensuração, na escala aproximada entre os 31 centímetros de diâmetro do prato ritual e os 33,15 por 30 metros do quadrado imperfeito do claustro. Os oito baixos-relevos deste talvez possam ser associados aos oito fragmentos eucarísticos daquele, paralelismo estabelecido pelos momentos da história de Cristo expressados por ambos os conjuntos: o fragmento chamado de *corporatio* estava para o relevo da Árvore de Jessé, assim como o *nativitas* para a Anunciação, o *apparitio* para os Discípulos de Emaús, o *passio* para a Dúvida de Tomás, o *mors* para a Descida de Cruz, o *resurrectio* para o Sepultamento e Ressurreição, o *gloria* para o Pentecostes, o *regnum* para a Ascensão.

Mais importante, o projeto escultórico adotado literalmente elevava ao quadrado (8–) o número básico da pátena e levava ao quadrado (claustro) seu resultado: 64 capitéis. Inversamente ao círculo patenal que através de números quadrados –os fragmentos eucarísticos (8) multiplicados pelas pedras em cruz (4), resultando na quantidade (32) das pequenas pedras em sua bordas– estabelecia certa quadratura do círculo, o quadrado claustral ganhava certa circularidade ao multiplicar o 8 (que é fim e recomeço, como vimos) por ele próprio, gerando 64, número *pariter par*, ou seja, cujas sucessivas divisões pela metade levam à indivisível unidade[78]. Da mesma forma que as 32 pedras da circunferência da pátena têm um ponto centrípeto, a grande pedra circular que em certo sentido é o princípio e o fim daquela peça, os 64 capitéis do quadrado do claustro também têm o seu, o poço que no centro do jardim é de certa maneira a origem (fornecedor de água) e a finalidade (metáfora da fonte do Éden e do monge como Adão pré-Queda) do próprio mosteiro.

O *Apocalipse* era bastante bem conhecido dos monges medievais, tendo fornecido temas para diversos claustros mais ou menos contemporâneos a Silos, por exemplo –lembrando apenas do sul francês e da Catalunha, regiões cujo intercâmbio artístico com Castela era grande– Moissac, La Daurade, Le Puy, Saint-Pons-de-Thomières, Saint-Genès-des-Fontaines,

---

[77] J. H. MOZLEY (ed,), *Vita Adae et Evae*, 55, *The Journal of Theological Studies*, 30 (1929), pp. 146-147.

[78] *Etimologias*, III, V, 3, ed.cit, vol. I, p. 426. O 64 como *pariter par* é o exemplo dado pelo próprio Isidoro.

Saint-Saveur d'Aix, Saint-Trophine d'Arles, Gerona, Estany[79]. Em Silos não era diferente, como sugerem cinco fatos contemporâneos à construção do claustro. Primeiro, nenhuma das suas imagens é sobre temas veterotestamentários, confirmando a posição de Santo Agostinho para quem o sete é número do Antigo Testamento e oito o do Novo[80]. Segundo, a liturgia hispânica tinha como uma de suas características a leitura de trechos do *Apocalipse* nas missas rezadas entre Páscoa e Pentecoste[81]. Terceiro, durante 36 anos (entre 1073 e 1091 para o texto em escrita visigótica, de 1091 até 1109 para as iluminuras em estilo tradicional) o *scriptorium* de Silos dedicou-se a produzir uma cópia do famoso comentário ao *Apocalipse* do Beato de Liébana (730-785), depois colocada na biblioteca do mosteiro[82]. Quarto, o santo abade Domingos morreu no oitavo dia após ter feito tal previsão a dois de seus monges[83]. Cinco, a hagiografia de Domingos recorre a sete paráfrases e oito citações literais do *Apocalipse*, número inferior apenas ao de *Salmos, Mateus* e *João*[84].

Como a numeração dos capitéis é um artifício da moderna erudição – que convencionou começar a contagem pelo ângulo sudeste, onde se iniciaram os trabalhos escultóricos– quando formulamos a hipótese de que o ritmo de base oito dizia muito à sensibilidade dos monges de Silos contemporâneos à construção do claustro, isso não significa afirmar que eles necessariamente fizessem meditações especiais apenas diante dos capitéis que chamamos de 8,16, 24, 32, 40, 48, 56, 64. A circularidade simbólica do claustro podia levar os monges a refletir sobre as imagens consideradas de oito em oito a partir de qualquer ponto, evidentemente sem preocupação com a progressão aritmética que tendemos a atribuir a uma série deste tipo.

Sendo obviamente impossível nos limites deste ensaio examinar todos os subconjuntos de oito capitéis e a ordenação interna deles, vamos exemplificar apenas com a série acima citada –escolha arbitrária– e apenas na

---

[79] M. MENTRÉ, "L'Apocalypse dans les cloîtres romans du Midi", *Les Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa*, 7 (1976), 103-121.

[80] *Enarrationes in psalmi / Enarraciones sobre los Salmos*, 150, 1 (ed. B. Martín Pérez), Madrid, BAC, 1967 (Obras de San Agustin, 19-22), vol. 4, pp. 920-921.

[81] IV Concílio de Toledo, cânone 17, em *Concílios visigoticos*, p. 198.

[82] Atualmente em Londres, British Museum, Ms. 11695. Além dessa cópia, Silos produziu outra, em fins do século IX, hoje fragmentária e conservada no próprio mosteiro (frag. 4).

[83] *Vita Dominici*, I, XXIII, ed.cit., pp. 302-309. Não é sem interesse notar que a morte do santo aconteceu dois dias após a mais importante festa marianista do rito hispânico, a de Anunciação, tema de um dos grandes baixos-relevos do claustro.

[84] *Ibidem*, pp. 605-607, 612 (índices).

seqüência ordinal –escolha empobrecedora–. Também não será possível considerar com maior profundidade a relação entre cada capitel e sua localização dentro do antigo e prestigioso esquema geográfico/etário proposto por São Jerônimo (o Oriente corresponde à infância, o Ocidente à velhice, o Sul à juventude, o Norte ao poder diabólico)[85] e reaproveitado e adaptado por Hugo de Fouilly (1100-1173) para o claustro espiritual (o amor a Deus a Oriente, o desprezo ao mundo ao Norte, o desprezo de si a Ocidente, o amor ao próximo ao Sul)[86].

No grupo escultórico escolhido, comecemos portanto pelo capitel nº 8, no qual estão figurados pássaros-serpentes. Sabe-se que ave é símbolo muito antigo da alma[87], e quando representadas com aspecto monstruoso é para neo-platonicamente (base filosófica do românico) exteriorizar a feiura interna, o pecado deformador. Talvez por isso o capitel em questão está sobre uma coluna quíntupla, ou seja, cuja sustentação é o cinco, número da magia, dos sentidos, da corporalidade, da sensualidade, da união sexual (3 do macho + 2 da fêmea), da reprodução (pois é um "número circular")[88]. Em cada galeria há uma coluna desse tipo, na setentrional a de nº 23, na ocidental a 40, na meridional a 56. Todas elas ficam exatamente no meio de suas respectivas galerias, exceto a 23 na qual está o epitáfio de São Domingos, defronte ao seu primeiro sepulcro. Portanto, o alinhamento das colunas quíntuplas forma uma cruz inscrita no quadrado claustral, ainda que ligeiramente descentrada. Tratar-se-ia de um jogo simbólico entre o cinco e o quatro –número do terreno, do humano, mas também do terreno edenizado (claustro) e do divino humanizado (Cruz)?–.

De qualquer forma, as assustadoras aves do capitel nº 8 deviam lembrar aquelas que quando da luta final entre os exércitos celestes e as forças demoníacas devoravam os mortos, passagem bíblica objeto de ilumiçnura no manuscrito do *Beatus* feito no mosteiro[89]. Esse sentido ficava complementado por dois outros capitéis colocados obliquamente a ele, ao norte

---

[85] *Expositio quatuor Evangeliorum* –PL 30, col.549 D-550 A–.

[86] *De claustro animae*, III, 2 –PL 176, col. 1088–.

[87] M. GUERRA, *Simbologia románica*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, pp. 302-303. Aves aparecem com o significado de almas dos mártires em 14 manuscritos do Beato (conforme J. WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary of the Apocalypse*, Londres, Harvey and Miller, 1998, vol. III, p. 381) além do de Silos (fol. 201).

[88] HOPPER, *op.cit.*, pp. 88-89; E. DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, Paris, Albin Michel, 1998 (1ªed. 1946), vol. I, pp. 718-720. Número circular é aquele que multiplicado por ele mesmo produz sempre a mesma terminação: 5 x 5= 25 x 5 = 125 x 5 = 625 x 5 = 3125, etc.

[89] *Apocalipse*, 19, 21; *Beatus de Silos*, fol. 198v.

o nº 32 (aves superpostas), ao sul o nº 48 (monstros), e ficava sobretudo reforçado, por inversão, pelo capitel posicionado exatamente em frente, na galeria oeste, o nº 40, cujo tema é a Paixão. Como Meyer Schapiro observou, "é característico da arte românica introduzir na decoração e nas imagens da igreja elementos recém tirados da fantasia popular, da observação cotidiana e da piedade ingênua, ao lado e inclusive dentro dos temas doutrinais elaborados por séculos de meditação teológica. [...] o terror do Inferno e dos demônios atrai para a fechada escatologia religiosa as correspondentes imagens do folclore e da magia"[90].

O capitel 16 mostra arabesco de folhas, um dos 19 capitéis vegetais do claustro de Silos, onde eles representam portanto mais de 28% do total, lembrando talvez a luxuriante vegetação do Éden, do qual todo claustro era considerado uma reatualização. Reforçam essa possibilidade os capitéis nºs 43, 50, 54 e 61, que os especialistas identificam como representações da Árvore da Vida. Mas não se pode deixar de considerar a possibilidade inversa, que ganhava terreno exatamente na época românica, quando o Paraíso era cada vez mais imaginado como espaço urbano, o da Jerusalém Celeste, e o mundo natural, vegetal, como local de concupiscência e tentação[91]. Essa ambigüidade remetia tanto a capitéis de valor positivo como o do eixo oblíquo oeste (nº 40, da Paixão) e do eixo frontal (nº 64, grifos), quanto a capitéis de valor negativo como o do eixo diagonal sudoeste (nº 48, monstros) e do eixo oblíquo sul (nº 56, harpias).

O capitel nº 24 mostra acanto com pinhas, talvez o símbolo vegetal mais representado naquela época. Essa planta herbácea mediterrânea tinha sido na arte pagã e paleocristã associada à imortalidade, e na pré-românica ganhou sentido cristológico[92]. No período românico ela deixou de acompanhar anagramas de Cristo e cruzes, talvez porque sua cristianização tornara-se evidente e não era mais preciso fazer aquela relação. A partir de então, afirma Ana Maria Quiñones, em função dos espinhos e de suas folhas carnudas, o acanto transmitia aos leigos a idéia de fragilidade diante do pecado, sobretudo do pecado carnal, enquanto aos monges lembrava a regeneração do homem e a imortalidade da alma[93]. Este sentido talvez já estivesse implícito na comparação que Isidoro de Sevilha fez entre

---

[90] SCHAPIRO, *op.cit.*, p. 54.

[91] WIRTH, *op.cit.*, pp. 317-321.

[92] Ainda que não se possa estabelecer uma relação de causa-efeito, é interessante observar que existia na Índia uma divindade imaginada com forma de serpente, cabeça de leão (animal que no cristianismo simboliza Cristo, como veremos) e braços humanos e que nasce da flor do acanto, cf. GUERRA, *op.cit.*, pp. 78-79.

[93] A. M. QUIÑONES, *Symboles végétaux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, pp. 33-40.

o acanto e a mirra[94], planta para preservação de cadáveres. Sentido reforçado em Silos (além do capitel em questão, também pelos nºs 19, 29 e 37) pela presença de pinhas, antiquíssimo símbolo de fertilidade e imortalidade[95].

O capitel nº 32 mostra aves superpostas. Talvez elas fossem personificações da Avareza e da Luxúria (embora sem seus tradicionais atributos, bolsa de moedas e serpentes) reunidas no mesmo espaço, como ocorria no Inferno representado no manuscrito do *Beatus de Silos* (Figura 2), e justapostas, como aparecem no penitencial glosado ali produzido no século X ou XI[96]. Como na arte românica são freqüentes os elementos "diagonalmente simétricos"[97], esse capitel estava especialmente associado ao nº 64, seu oposto geométrico e moral, no qual estão figurados grifos. Isto é, seres de sentido cristológico que combatem aqueles dois vícios[98], significativamente localizados no lado norte, que São Jerônimo definira como espaço do poder diabólico, enquanto os grifos estão no lado sul, de amor ao próximo, sentimento incompatível com a Luxúria e a Avareza[99].

O capitel nº 32 também mantinha relação complementar, através de um eixo imaginário frontal, com o nº 48. Neste aparecem monstros (semelhantes aos dos nºs 53 e 63) em posição grotescamente curva, o que ressalta seu enorme corpo de ave e o rosto horripilante, de boca larga, orelhas pontudas e olhos saltados, parecido com o dos demônios do contemporâneo manuscrito do *Beatus*. Insistindo sobre os efeitos do pecado sobre o pecador, as aves do nº 32 (da mesma forma que as do nº 9) picam as próprias patas e os monstros do nº 48 mordem os próprios pés.

O capitel nº 32 tinha com o nº 56 uma interessante relação espacialmente oblíqua e funcionalmente invertida. Neste último estão figuradas

---

[94] *Etimologias*, XVII, VIII, 4, ed. cit., vol. II, p. 356.

[95] A. de EGRY, "Simbolismo funerario en monumentos románicos españoles", *Archivo Español de Arte*, 173 (1971), p. 10; BEIGBEDER, *op. cit.*, p. 247; QUIÑONES, *op. cit.*, pp. 166-167.

[96] Trata-se do manuscrito atualmente no British Museum, Add. Ms. 30853, citado por SCHAPIRO, *op. cit.*, p. 88, n. 18. O mesmo autor acrescenta outros exemplos espanhóis da época nos quais a Luxúria e a Avareza são reunidas, um sínodo de Gerona em 1078 e um autor do segundo quarto do século XII, Pedro de Compostela.

[97] SCHAPIRO, *op. cit.*, pp. 49, 55. Em Silos há vários exemplos disso, como os pares de capitéis 1-33, 2-32, 3-31, 7-26, 8-25, 9-24, 10-23, 11-22, 12-21, 13-20, 14-18, 32-64, 35-61, 37-59, 38-58, 39-57, 40-56, 41-55, 42-54, 43-53, 44-52, 45-50, 46-49, 47-48.

[98] Quem "odeia a avareza prolonga seus dias" (*Provérbios*, 28, 16); o próprio Deus fará "cessar tua luxúria" (*Ezequiel*, 23, 27).

[99] Assim pensavam, por exemplo, Guilherme da Aquitânia, André Capelão e Marcabrú, citados por SCHAPIRO, *op. cit.*, p. 90, n. 22.

harpias, seres mitológicos de corpo de ave e cabeça de mulher, garras afiadas e odor repugnante, cujo nome significa "raptoras". Não é de se estranhar esse aproveitamento de personagens pagãos, cuja presença não era incomum na Idade Média em geral e nas cercanias de Silos em particular, onde ainda no século XI cultuava-se uma Vênus de bronze, destruída por São Domingo[100]. Na mitologia grega as harpias pertenciam à geração divina pré-olímpica, sendo portanto parte negativa das energias cósmicas[101], e nesse sentido aparentadas a outros símbolos do caos primitivo, como o dragão e o Leviatã bíblico.

Como as harpias apossavam-se das almas, ganharam na visão cristã claro caráter demoníaco, tanto que para o mitógrafo medieval que altera o texto original de Fulgêncio elas guardam o Inferno[102]. Ou, na explicação de Manuel Guerra, a eficácia do símbolo decorre de "sua própria monstruosidade [que] proclama sua inexistência real, histórica, assim como seu destino simbolizador de uma postura interior, de um vício, que por isso mesmo é inexprimível de modo direto"[103]. É o que de certa forma fazem as harpias do capitel nº 56, colocadas no centro da galeria sul, portanto frontais à galeria norte que na tipologia de Jerônimo é local do poder diabólico e onde se encontra o capitel com as aves figurativas da Luxúria e da Avareza. Além de vigiá-las, as harpias também as puniam, particularmente os seguidores da Avareza, tanto que uma dessas guardiãs infernais chama-se Aello ("aquela que se apodera dos bens dos outros") e outra Ocypete ("aquela que se apodera deles rapidamente")[104].

O outro capitel do conjunto selecionado é o nº 40, cifra de claro sentido penitencial, sem o que não se pode compreender o jejum de Moisés, de Elias e de Jesus[105]. Capitel quíntuplo, associado portanto, como os demais desta forma, aos cinco sentidos, mas que ao contrário do nº 8, comentado mais acima, lembra ao observador que a corporalidade não é forçosamente um sinal de condenação eterna. Pode mesmo, por sua negação, se transformar em instrumento de salvação. Esse era o objetivo da espiritualidade monástica de desprezo ao mundo (*contemptus mundi*), tão em voga entre meados do século XI e meados do XII. Mas o grande evento da corporalida-

---

[100] FEROTIN, *Histoire*, p. 40, n. 3.

[101] P. GRIMAL, *Dictionaire de mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 13ªed. 1996, p. 175.

[102] *Premier mythographe du Vatican*, II, 10, 1 (ed. N. Zorzetti, trad. J. Berlioz), Paris, Belles Lettres, 1995, p. 63, texto escrito entre 875 e 1075.

[103] GUERRA, *op. cit.*, p. 97.

[104] *Premier mythographe*, II, 10, 3, ed. cit., p. 63.

[105] *Etimologias*, III, IV, 2, ed. cit., vol. I, p. 426.

de servindo a salvação espiritual estava obviamente na Encarnação da Divindade, etapa inicial de seu Sacrifício pela humanidade, relembrada neste capitel de três cenas da Paixão, a Entrada em Jerusalém, a Última Ceia e o Lavatório dos pés. Não por acaso ele foi colocado no centro da galeria ocidental, lugar da morte (a palavra vem de *occidere*, "matar") do Filho por amor ao Pai (segundo a geografia moralizante de Jerônimo). O sentido evidentemente cristológico deste capitel era acentuado pelas linhas imaginárias oblíquas que o ligava a outros símbolos de Si-mesmo, a Árvore da Vida do nº 16 e o grifo do nº 64.

De fato, este ser compósito de corpo de leão com cabeça e asas de águia tinha forte conotação cristológica (da mesma forma que os grifos invertidos, corpo de águia e cabeça de leão, dos capitéis nºs 7 e 30). A águia além de ser para os medievais um dos Tetramorfos (João, suposto autor do *Apocalipse*) que cercam o trono do Juiz, era vista como o próprio Cristo. Essa identificação estava baseada em antiga crença, segundo a qual ao se sentir envelhecer aquela ave voava em direção ao sol (símbolo crístico) para depois mergulhar numa fonte (outro símbolo crístico) da qual saía remoçada como no batismo[106]. A partir desse atributo positivo, o românico inúmeras vezes representou a águia/Cristo atacando a serpente/demônio, motivo iconográfico presente por exemplo, a pequena distância de Silos, em uma escultura de San Pedro de Arlanza e em uma iluminura da *Biblia de San Millán*. Esta cena aparecia ainda em alguns manuscritos do *Beatus*[107].

O leão, por sua vez, também representava um evangelista, Marcos, interpretado como outro dos viventes que cercavam o trono divino, e também era considerado uma figura do próprio Cristo, pois acreditava-se que aquele animal apagava suas pegadas com a cauda para se esconder dos caçadores, assim como Ele escondeu sua divindade quando da Encarnação. Os filhotes de leão, para os medievais, nascem mortos e assim ficam três dias até que o pai sopre sobre eles, vivificando-os, o que lembra Cristo ressuscitado pelo Pai no terceiro dia de sua morte[108]. Pensava-se que o leão dormia de olhos abertos[109], de forma semelhante ao Cristo que dormiu

---

[106] *Salmos*, 102, 5; SANTO AMBROSIO, Sermones, 47 –PL 17, col. 724–; El *fisiólogo* (ed. F. J. Carmody, trad. N. Guglielmi), Buenos Aires, Eudeba, 1971, p. 46; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, VII, II, 26.28, ed. cit., vol. I, p. 634.

[107] De fins do século X no *Beatus de Urgell*, fol. Vv, e no *Beatus de Gerona*, fol. 18v; de c. 1050-1075 no *Beatus de Saint-Sever*, fol. 13; de c. 1100-1125 no *Beatus de Turim*, fol. 23.

[108] *El fisiólogo*, ed. cit., pp. 39-41; PEDRO DAMIANO, *Opuscula varia*, LII, 3 –PL 145, col. 768 AC–; HUGO DE SAINT-VICTOR, *Bestiis*, II, 1 –PL 177, col. 57–; O. BEIGBEDER, "Le symbolisme du lion", *Zodiaque*, 1961, 2-12.

[109] *Etimologias*, XII, II, 5, ed. cit., vol. II, p. 68.

corporalmente na cruz enquanto mantinha sua divindade sempre acordada. Apropriando-se do epíteto veterotestamentário, Cristo aparece no *Apocalipse* como "leão de Judá"[110]. O hagiógrafo de Domingos de Silos lembrava que *Dominus leo dicitur*[111]. Por fim, Cristo era metaforicamente o sol[112], e ambos os animais estavam associados ao astro-rei, a águia por poder olhá-lo de frente, o leão por ter uma juba que lembrava os raios solares. Se uma é rainha das aves e o outro rei dos animais[113], a fusão imaginária de ambos –o grifo– representava o domínio do céu e da terra.

Obviamente a polissemia dos símbolos impede interpretações unívocas, em particular no âmbito da cultura medieval que muitas vezes atribuía significados opostos a um mesmo significante mítico. Por exemplo, se o leão –um dos componentes do grifo– freqüentemente estava bem colocado no sistema de valores cristão, isso não impedia que várias vezes tivesse conotação negativa e fosse mesmo visto como símbolo do Anticristo[114]. Disso decorria a dualidade do grifo. Ele era positivo como protetor da Árvore da Vida ou do cálice sagrado ou de santos peregrinos (formas sob as quais aparece em vários capitéis no Auvergne), como exorcista do dragão (caso de um relevo de Santa Maria de Massasco, perto de Gênova), como figura emblemática da Ressurreição (por exemplo na catedral de Freiburg em Breisgau).

---

[110] *Apocalipse*, 5, 5, cf. *Gênesis*, 49, 9; *Oséias*, 5, 14.

[111] *Vita Dominici*, I, II, linhas 59-60, ed. cit., pp. 168-169.

[112] Além da clara contaminação pagã (que fez do *dies dominicus* o *dies solis*, *Sunday*, *Sonntag*, etc.), a imagem também tinha origem bíblica, pois Ele era o profetizado "sol de justiça" (*Malaquias*, 4, 2), seu rosto "brilhou como o sol" tanto na transfiguração (*Mateus*, 17, 2) quanto na visão apocalíptica de João (*Apocalipse*, 1, 16), veio para os homens "do oriente e do alto" (*Lucas*, 1, 78), pareceu a Saulo no caminho de Damasco "mais brilhante que o sol" (*Atos dos apóstolos*, 26, 13). A partir disso foram inúmeras as autoridades medievais a repetir a metáfora, inclusive ISIDORO, *Etimologias*, VII, II, 26, ed. cit., vol. I, p. 634.

[113] Até o século XII na Europa germânica, o urso era o rei dos animais devido à sua característica antropomorfa que fazia ele (ou o porco) ser dissecado nas escolas de medicina e ser considerado pai de heróis e o homem selvagem do folclore. Ele ocupou essa posição de destaque para Plínio, Solino e Rábano, mas aos poucos foi se tornando símbolo diabólico e sendo suplantado pelo leão, que ocupava aquele posto na Europa latina, conforme M. PASTOUREAU, "Ours, lion, aigle: enquête sur le roi des animaux", *L'Histoire*, 114 (1988), pp. 17-18. Essa posição central do leão já aparecia nas iluminuras da Arca de Noé do século VII ao XVI, nas quais os animais representados variavam, com exceção do leão, sempre presente: M. PASTOUREAU, " Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Age", *Micrologus*, 4 (1996), pp. 42-43.

[114] *Salmos*, 7, 3; 9 B, 9; 56, 5; *1 Pedro*, 5, 8; *Navigatio Sancti Brendanis*, 19, ed. cit., p. 55. Na arte românica são vários os exemplos de leões com função simbólica negativa, alguns fornecidos por BEIGBEDER, *op. cit.*, pp. 284-289, outros por GUERRA, *op. cit.*, pp. 84-87. Os episódios bíblicos nos quais mais explicitamente o leão é o oposto de Cristo (*Daniel*, 6, 17-21; 7, 4) foram representados no *Beatus* do mosteiro, hoje em Londres, fol. 238v, 239, 240.

Em suma, segundo nossa sugestão, a observação daqueles capitéis lembrava ao olhar treinado dos monges –mesmo porque eles "pensavam em imagens"[115]– que o destino da humanidade é o Juízo Final, para o qual eles próprios deveriam estar sempre preparados e ajudando a preparar as demais pessoas. O simbolismo numérico da tradicional prática litúrgica de Silos tinha sido projetado na definição e ordenação dos capitéis de forma a constituir uma mensagem escatológica que mostrasse a superioridade do rito hispânico na preparação para o Fim dos Tempos. Podemos aplicar aqui a observação de Pierre Francastel relativa à pintura italiana de fins da Idade Média: "a função comandou a composição e a hierarquização das partes"[116].

Mas tal mensagem não escaparia a muitos homens? Nas suas constantes idas e vindas pelo claustro os monges não estariam preocupados com outras coisas? Provavelmente. No entanto em muitos outros momentos os monges eram estimulados a observar, identificar, localizar, memorizar, associar aquela imagens. Tal mensagem não estava sobretudo fora do alcance dos leigos de ambos os sexos que visitavam o sepulcro de Domingos no claustro[117], antes dele ser transferido para a igreja? Seguramente. Mas mesmo que a recepção dessa mensagem iconográfica não chegasse a todos, com certeza estava muito mais próxima deles que de nós, hoje, profundamente distanciados daquela mentalidade que perseguia a unidade cosmogônica da qual o homem se considerava parte integrante.

De qualquer forma, aquela mensagem não pretendia atingir indistintamente todo mundo. Como já se observou com razão, para a época românica algumas verdades deveriam permanecer secretas, não se deveria jogar pérolas aos porcos, imagem bíblica para os homens que buscam apenas o sentido horizontal, superficial, das coisas[118]. No caso específico daquele mosteiro castelhano, um ponto de apoio importante para essa visão era o texto do Beato de Liébana, lá copiado, iluminado e estudado, o qual afirma existir dois tipos de cristãos, os que verdadeiramente o são e os que apenas aparentam sê-lo[119]. Os capitéis de Silos, como o Senhor, não deviam falar apenas para alguns, para que outros "vejam sem ver e ouçam sem entender"[120]?

---

[115] P. FRANCASTEL, *La figure et le lieu*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

[116] *Ibidem*, p. 195.

[117] *Vita Dominici*, I, XXIII, linhas 111-116, ed. cit., p. 310.

[118] DAVY, *op. cit.*, pp. 152-153.

[119] *Comentario al Apocalipsis de San Juan*, VI (ed. E. Flórez, trad. A. del Campo Hernández e J. González Echegaray), Madrid, BAC, 1995, pp. 470-481.

[120] *Lucas*, 8, 10.

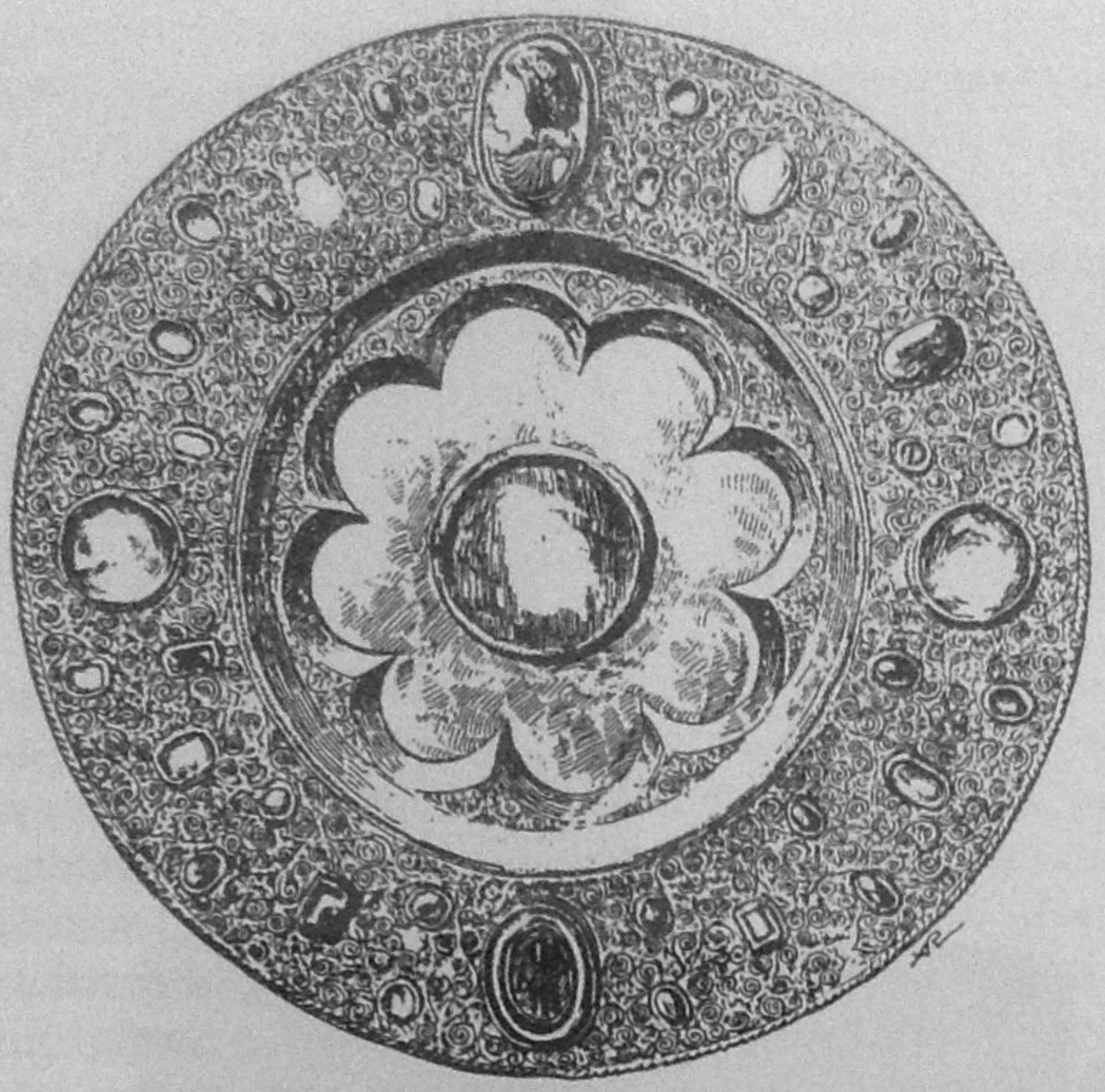


Figura 1. A pátena de Silos (extraída de E. ROULIN, *L'ancien trésor de l'abbaye de Silos*, Paris, Leroux, 1901, prancha IX).

Figura 2. O inferno (*Beatus de Silos*, Londres, British Museum, Add. Ms. 11695, fol. 2).

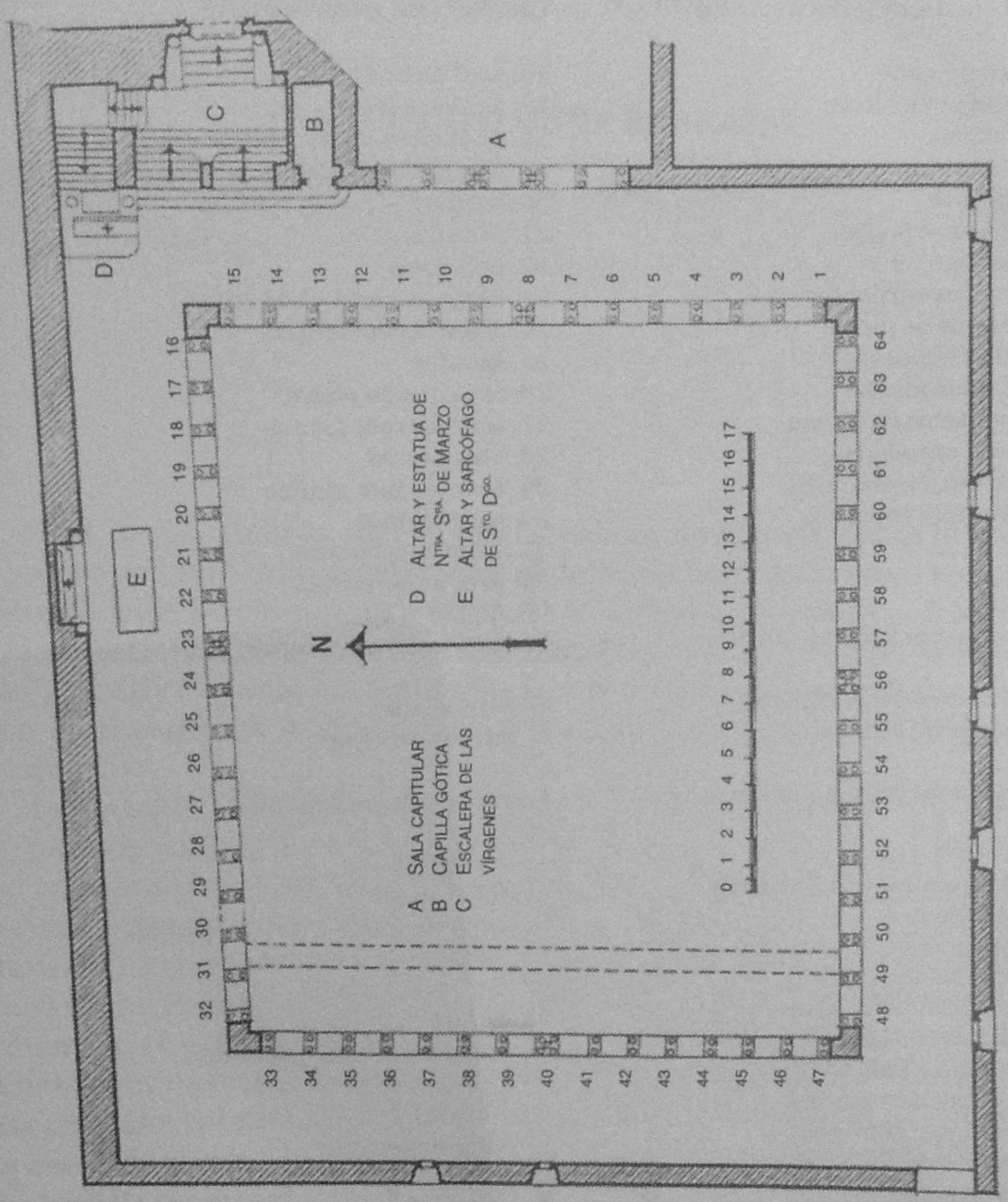


Figura 3. Plano do claustro de Silos, conforme PEREZ DE URBEL, *El claustro*, p. 27.

Baixos-relevos, ângulo SE

A. Ascensão do Senhor
B. Pentecostes

Baixos-relevos, ângulo NE

C. Sepultamento e ressurreição de Jesus
D. Descida da Cruz

Capitéis da galeria oriental

1. cesta de vime
2. aves que se picam
3. pelicanos
4. luta de animais
5. pelicanos
6. leões enredados
7. leões-águias
8. pássaros-serpentes
9. aves que se picam
10. luta de ginetes
11. gazelas aladas
12. arabescos de folhas
13. leões enredados
14. harpias, leões, aves
15. aves que se picam

Capitéis da galeria norte

16. arabescos de folhas
17. águias e leões
18. os anciões do Apocalipse
19. acantos com pinhas
20. harpias
21. acantos
22. pelicanos
23. harpias e luta de animais
24. acantos com pinhas
25. acantos
26. aves que se picam
27. acantos com maçãs
28. sem capitel
29. acantos com pinhas
30. leões-águias
31. leões superpostos
32. aves superpostas

Baixos-relevos, ângulo NO

E. Os discípulos de Emaús
F. Dúvida de São Tomé

Baixos-relevos, ângulo SO

G. Anunciação
H. Árvore de Jessé

Capitéis da galeria ocidental

33. cesta de vime
34. aves afrontadas e opostas
35. pelicanos
36. aves e leões superpostos
37. acantos com pinhas
38. cenas da Natividade
39. cães com asas
40. cenas da Paixão
41. harpias afrontadas
42. folhagem com acantos
43. Árvore da Vida e da Morte
44. folhagem com acantos
45. harpias lado a lado
46. folhagem com acantos
47. grifos com asas enredadas

Capitéis da galeria sul

48. monstros
49. feto (planta)
50. aves comendo a Árvore da Vida
51. folhagem com acanto
52. cervos enredados
53. gênios maléficos
54. Árvore da Vida e da Morte
55. centauros
56. harpias
57. caça de harpias
58. águias e lebres
59. fetos (planta)
60. capitel desaparecido
61. aves comendo a Árvore da Vida
62. centauros
63. monstros alados
64. grifos com asas enredadas

REVISITING CASTILIAN IDENTITY: MEDIEVAL ORIGINS OF NATIONALISM*

FRANCISCO GARCIA SERRANO
(Saint Louis University – España)

Most people tend to identify nationalism nowadays not only with a conservative and exclusionist way of defining boundaries and societies, but also with a community's struggle to define its identity. Oftentimes nationalistic interests take over the agenda of modern politicians who can easily justify the dubious methods of their policies as they refer to a common mythical past and ancestry as well as to a collective identity and destiny.

Regrettably, history and historians have been and frequently are being used by numerous regimes to defend sectarian or exclusive interests and on many occasions serious historical work is put aside to give way to more usable and convenient theories, even tough these are not scholarly admissible nor are they faithful to historical evidence. This trend has been a part of the current manipulation of history in Spain and elsewhere, not to mention the many historiographical examples of Spanish nationalism of the recent past that are traceable today with a regional or local flavor[1]. This complex relationship between historians and political nationalism has been illustrated by describing historians as the suppliers of the past, the essential raw material for nationalism. Arguably, the kind of history, lacking objectivity, used and manipulated by the ideologies in power has

---

*Este trabajo fue presentado en la reunión de la Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, celebrado en San Diego (California, EE.UU.), en abril de 1999.

[1]Ricardo GARCIA-CARCEL, "La manipulación de la memoria histórica", in Carlos BARROS (ed.), *Historia a debate*, Coruña, 1995, vol. 1, pp. 291-98. See also Julio CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barcelona, 1992, vol. 1, pp. 114-200, where the author analyzes the falsification of sources.

been labeled "trash history" by some[2]. I agree with Immanuel Wallerstein in that this trend can be better explained when one assumes that the individual needs a past, an 'identity'. By using the past individuals are persuaded to act in the present in ways they might not otherwise act.

> Since, however, pastness is by definition an assertion of the constant past, no one can ever admit that any particular past has ever changed or could possibly change. The past is normally considered to be inscribed in stone and irreversible. The real past, to be sure, is indeed inscribed in stone. The social past, how we understand this real past, on the other hand, is inscribed at best in soft clay.[3]

History is not the only discipline used to recreate pastness nor has it been the sole victim of manipulation in order to fit into the agenda of political nationalism. The content of pastness constantly changes. When it comes to defining identity and national uniqueness, other fields such as literature and anthropology are also exploited to reach politician's immediate goals, lacking any teleological approach[4].

Wallerstein's theories can also be applied to historical periods other than the present since the change in the content of pastness is not just a contemporary phenomenon[5]. In Spain examples abound concerning the manipulation of history and the modification of pastness. For instance, in the thirteenth century, when the *Poem of Fernán González*, allegedly the first independent count of Castile, was rewritten during the reign of Alfonso X, important passages referring to the count's rebellious actions against King Sancho I of Leon were silenced[6]. In this way a common past

---

[2] See the introduction of Jaime CONTRERAS, *Sotos contra Riquelmes*, Madrid, 1992, p. 13: "La Historia, que esgrime el arma de la memoria, huye despavorida de los cenáculos elevados donde los poderes, que no tienen necesidad de ella, reinan entre oropeles y candilejas. Ahí, la Historia, secuestrada, debe servir para contar relatos fáciles, anecdóticos, amables y entretenidos. Historia basura, la han llamado con agudeza y razón."

[3] Immanuel WALLERSTEIN, "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity," in Etienne BALIBAR and Immanuel WALLERSTEIN (eds.), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identity*, London, 1991, p. 78.

[4] Luis DIAZ, "La manipulación de la cultura popular en España: entre el folklorismo homogeneizador y las búsquedad de señas de identidad," in Richard HERR and John H. R. POLT (eds.), *Iberian Identity. Essays on the Nature of Identity in Portugal and Spain*, Berkeley, 1989, pp. 98-111.

[5] WALLERSTEIN, *op. cit.*, p. 78. He argues that "Since the real world is constantly changing, what is relevant to contemporary politics is necessarily constantly changing. *Ergo*, the content of pastness necessarily constantly changes".

[6] A similar benevolent description of the figure of Fernán Gonzánlez appears in the *Primera Crónica General*, edited by Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1977, pp. 718-720.

was recreated so that the interests of the centralizing crown could be reflected on the members of the community named Castile. Further efforts were made to persuade the members of that community to identify themselves with the crown, especially when progress toward centralization was achieved with the implementation of the legal codes of the *Partidas* and the *Fuero Juzgo*.

Later, in the fifteenth century Alfonso del Pulgar, the official chronicler of the Catholic Monarchs, created in his writings an imaginary and recently formed nation based on a common linear past and on collective institutions. A nation that did not yet exist since Castile and Aragon had evolved separately with their own institutions, economic activities, social structures, culture and language. In addition, the monarchs did not use the titles of kings of Spain, instead they continued to qualify themselves as Queen of Castile and King of Aragon. Although a common peninsular origin was somehow recognized, each community of Spain had their own legend of the origin of the crucial common myth of the Reconquest. While Asturias, León, Castile and Navarre, followed a traditional neogothicism and claimed a Visigothic foundation, Aragon and Catalonia were connected with the Carolingian past.

In all the above cases the past was molded into ideological paradigms so that the real past was adapted by a given regimen in order to create a social collective past for a community named Castile, Aragon, or Spain. Unfortunately, as we know, these kinds of written histories are habitually the only version of events left to us as historical evidence and they reflect the ideas of the elite and those in power who chose the most convenient idea of nation or national character, as they saw it fit, to create a pastness which digressed from the real past. Although historians of all periods disagree as to whether a national sentiment was present in the Middle Ages, most medievalists agree that the proper place to begin an investigation of national sentiment is the medieval period[7]. To be sure, the problem emanates not only from the difficulty of finding historical evidence to justify a given nationalism but rather from the manipulation of those sources when they were produced by invention and forgery in the service of local and ecumenical loyalties[8].

---

[7] C. Leon TIPTON, *Nationalism in the Middle Ages*, New York , 1972, p. 2.

[8] See Peter LINEHAN, "Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain and Portugal", in Stuart MEWS (ed.), *Religion and National Identity*, Oxford, 1982, pp. 161-62: "The difficulty consists not in locating in the sources evidence of nationalism [...] but of evaluating sources which derive wherein national myth-making has been accompanied by invention and forgery in the service of other loyalties both local and ecumenical".

Indeed, the search for a national character has continually been a goal for the upper classes, intellectuals, and regimes throughout different periods of history. However, such a national character changes periodically in accordance with the needs of the group using and producing it. Undoubtedly, the English, French, Spanish or Castilian definition of national character was different in the fifteenth century from the one in the nineteenth century or from the one adopted today. In addition, the national character of a community is perceived quite differently by the natives of that community than by their neighbors. The former usually emphasize the most positive features, while the latter raise opposing arguments[9].

The complexity of historical conjunctures makes arduous the intents to trace the chronological beginnings of a national character for Castile or for Spain. It thus seems misleading to trace a simple linear evolution of a national character. Nevertheless, scholars such as Ricardo García Villoslada see the beginnings of a Spanish nation in the religious conversion of King Reccared to Catholicism in 589. Others, such as Américo Castro, postpone those origins to the Muslim invasion of Spain in 711. Castro confronts three static views of Spanish history: eternal, exclusively Christian, and the idyllic interpretation of the Golden Age[10]. Finally, Claudio Sánchez-Albornoz –and to a lesser degree Marcelino Menéndez y Pelayo and Ramón Menéndez Pidal before him–, define people who lived on the peninsula thousands of years ago as the original purveyors of the Spanish national character. The irony is that it seems as questionable to identify ancient Iberians as the beholders of the true Spanish character, as it is to deny the peninsular inhabitants any role in the conjunctural formation of Spain prior to 711. Nonetheless, these two opposite approaches were accepted and legitimated by well-known dissenting schools[11].

To anyone familiar with Spain and her historical unfolding it is clear that the historiography on Castilian and Spanish nationalism has been extremely scant in the last two decades. In addition, the scarce research

---

[9] See Julio CARO BAROJA, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, 1970, esp. pp. 71-135: "El mito del "carácter nacional" y su formación con respecto a España".

[10] See Guillermo de TORRE, "Américo Castro y su interpretación de España", in *La realidad histórica de España. Juicios y comentarios*, México, 1957, p. 28. Julio Rodríguez Puértolas has also referred to this issued in "A Comprehensive View of Medieval Spain", in José RUBIA BARCIA (ed.), *Américo Castro and the meaning of Spanish civilization*, Berkeley, 1976, pp. 113-131.

[11] H. LAPEYRE, "Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez-Albornoz", *Annales ESC*, 20 (1965), 1015-37.

on Castilian nationalism has been of low quality and with a great lack of originality, for many it is just an imitation of Catalan nationalism or an answer to it[12]. On the other hand, research on the nationalism of Catalonia, the Basque Country, and Galicia —the so-called historical regions— and other peripheral regions, has grown considerably. This trend is not surprising since a united Spain drew enough attention during the Francoist regime and Castile was always the core to define the essence of Spanishness. Castile and Spain have been extrapolated, interchanged, and used and abused to mean the same. Spain has been Castilianized since the times of the Catholic Monarchs and it is just recently that the peripheral regions claim to have an identity, a character and a sense of nation obliterated and neglected during centuries.

More recently, historians discarded the basis of a mimetic and weak Castilian nationalism. For example, historian Julio Valdeón has contested a few of the traditional theories concerning the identity of Castile. He argues that Castile and her customary law, was not "an island of free men in a feudal society" as Sánchez-Albornoz manifested[13]. Valdeón sees a progressive feudalization of Castilian society from the tenth century onwards. In subsequent centuries the power of the nobility crystallized and soon the parliament (*Cortes*) was under the control of the monarchy. These two developments curtailed the liberties of peasants. On the other hand, the city councils (*concejos*) arguably a democratic institution, were systematically monopolized by a few patrician families and members of the lower ranks of society had no chance to participate in them. So much for the idealized democratic medieval Castile based on customary law.

In addition, Castile was not jurisdictionally independent from León during the rule of Count Fernán González, since he was always the vassal of the king of León. Later, in the eleventh century and thereafter, Castile and León constituted a homogeneous kingdom with little or no basis to be separated. Valdeón does not explain satisfactorily, however, the process of unification between Castile and León and what differences, if any, remained latent after the decisive union of 1230[14]. Finally, Valdeón supports the commonly accepted idea depicting the defeat of the Comunero Revolt of 1521 as the deprivation of Castilian identity. The centralized

---

[12] Xosé María NUÑEZ SEIXAS, *Historiographical Approaches to Nationalism in Spain*, Saarbrücken, 1993, pp. 119-120.

[13] Julio VALDEON, *Aproximación histórica a Castilla y León*, Valladolid, 1982 and "De Fernán González a la Revolución de las Comunidades", in J. VALDEON, A. GARCIA SANZ and J. SANZ FERNANDEZ, *Iniciación a la historia de Castilla-León*, Madrid, 1982, pp. 11-41.

[14] VALDEON, *Aproximación*, especially pp. 25-43.

crown used Castilian institutions, now with a different functioning, to serve the interest of the empire, and Castile and her institutions, not her people, became hispanized by the crown in the creation of a Spanish empire[15].

In light of the diversity of opinions, it is necessary to define first what we understand by nation and nationalism as well as the theories that focus on people and nation. For instance, Spanish essayist Pedro Laín Entralgo points out four forces to identify the features of a given people: geography, ethnic peculiarity, liberty, and the events brought about by historical fate, the so called Christian providence[16]. Immanuel Wallerstein includes racial (genetic), ethnic (cultural), and national (sociopolitical) elements to analyze what he calls the construction of peoplehood[17]. In addition, following Benedict Anderson and Anthony D. Smith, religion can be added as a fourth crucial element[18]. It seems that the political component, in spite of its undeniable value, is secondary to the cultural content for the analysis of medieval nationalism. Here we can concur with the much earlier notion of Carlton Haynes when he explains that "a national state is always based on nationality, but a nationality may exist without a national state. A state is essentially political; a nationality is primarily cultural and only incidentally political"[19].

On the other had, Immanuel Wallerstein thinks that the creation of nationalism is a modern construct and contrary to common belief, the national-state precedes feelings of nationalism: "a systematic look at the history of the modern world will show, I believe, that in almost every case statehood preceded nationhood, and not the other way around, despite a widespread myth to the contrary"[20]. This pattern is fully applicable to

---

[15] José Luis MARTIN, "Tímida conciencia castellana", in A. GARCIA SIMON (ed.), *Historia de una cultura: las Castillas que no fueron*, Valladolid, 1995, vol. III, pp. 452-54. While Castile takes over the Gothic legend in the *Poem of Fernán González*, in the sixteenth century Spain takes over the Castilian identity.

[16] Pedro LAIN ENTRALGO, *A qué llamamos España*, Madrid, 1971, pp. 58-59.

[17] WALLERSTEIN, *op. cit.*, pp. 77-78.

[18] Anthony D. SMITH, "National Identities: Modern and Medieval", in Simon FORDE et al. (ed.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, p. 27. Religion is part of a common public culture based on indigenous cultural resources. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983. He adds a fourth element, which is religion. See also his introduction in Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, London, 1996, pp. 1-16.

[19] Carlton J. H. HAYNES, *Essays on Nationalism*, New York, 1926, p. 5.

[20] WALLERSTEIN, *op. cit.*, p. 81.

Spain since the creation of the Spanish state at the end of the fifteenth century had been achieved well before the Spanish nationhood, which is still in the making today. Earlier in the Middle Ages the creation of the Castilian-Leonese state, ruled by a single king after 1230, preceded the emergence of a sense of nationhood that erased the differences between Castilian and Leonese and which was mostly identified with the name of Castile.

Not all historians coincide when they apply the idea of nationalism to preindustrial societies and they introduce more universal concepts. For example, Karl F. Werner studied national feelings in medieval France and Germany by tracing the evolution of the terms 'France' and 'Germany' from the tenth century onwards. He argues that two levels of loyalties, the universal of the Church and the local of the village, were destroyed in order to create a great unified national State, arguably a truly imagined community[21].

To be sure, the study of any medieval national consciousness has stirred up polemic among scholars and it remains a difficult quarrel to settle. While scholars such as Anthony D. Smith and John Armstrong draw many of their conclusions from examples of Ancient and Medieval times in order to construct their theories of nationalism[22]. More traditional students such as Ernesto Sestan, José Antonio Maravall, and Luis Sánchez Agesta thought that medieval nations and nationalism simply did not exist and that it is pointless to analyze them[23]. However, we should not make the

---

[21] Karl Ferdinand WERNER, "Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale", *Revue Historique*, 244, 2 (1970), 285-304, esp. p. 296: "Rien ne pourrait mieux faire ressortir le processus par lequel le nouveau grand Etat unifié détruit d'une part les loyalismes plus régionaux et locaux et d'autre part les loyalismes plus universels, en les mettant au second plan".

[22] Anthony D. SMITH, *Theories of Nationalism*, London, 1971, especially chapter 7 entitled "Definitions," pp. 153-191. See also John ARMSTRONG, *Nations before Nationalism,* Chapel Hill, 1982.

[23] See for example José Antonio MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1964, pp. 475-80, especially p. 476: "No hay absurdo mayor que hablar de nacionalidades, no ya en los siglos de la Edad Media, sino en los primeros siglos de la Edad Moderna. Por mínimo rigor terminológico que se exija, no es admisible referirse políticamente a la nación –nunca a nacionalidad, que es un término preciso de muy específico valor jurídico– hasta la Revolución Francesa". Maravall follows Ernesto SESTAN, *Stato e Nazione nell'alto medievo. Richerche sulle origini nacionali in Francia, Italia, Germania*, Naples, Edizioni Scientifiche Italine, 1952, p. 21: "...il Medioevo, e in particulare l'Alto Medioevo, non ha conosciuto ne lo stato ne la nazione. [...] il Medioevo cristiano, occidentale, in realita ha conosciuto un solo stato con la *plenitudo potestatis*, la Chiesa...". See also Luis SANCHEZ AGESTA, "El concepto histórico político de nación", *Revista general de legislación y jurisprudencia*, 170 (1941), 535.

mistake of denying the existence of those phenomena just because the words or concepts used today to describe them did not exist in the Middle Ages, as in the case of patriotism, nationalism and the state[24].

Notably the idea that "Castile made Spain" has been widespread and still stands as a solid thesis. However, it would not be necessarily accurate to talk about Spain before the existence of an independent Castile in the tenth century, because the Spain we know today is a product of Castile. For instance, we know that in the *Romancero General*, Rodrigo became a Castilian king 300 years before Castile actually had a king. Ramón Menéndez Pidal and José Ortega y Gasset opposed this theory and pushed the origins of Spanishness to a much early start, giving it an eternal character. Menéndez Pidal thought that Castile was just a conjunctural factor in the formation of Spain and not a crucial one: "with or without the leadership of Castile the unification of Spain would have been achieved in one way or another". After conceding that the unifying national sentiment was confusing and weak, Menéndez Pidal is attaching an unavoidable historical destiny to the unification of Spain[25].

¿We need to assume that the modern constructs of national formation are the product of a long 'pre-history,' and that they are not necessarily fulfilling a linear destiny. The framework of the modern nation emerged in the Middle Ages within the environment of other entities such as Castile, Catalonia, Burgundy, Bavaria, etc. Nationalism has been the product of conjunctural relations during that national 'pre-history.' In addition, Etienne Balibar contributes more to the concept of 'pre-history' by analyzing the question of historical eternity:

---

[24] Johan HUIZINGA, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, Princeton, 1984, p. 99.

[25] R. MENENDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Buenos Aires, 1939, pp. 31-32: "Por eso se cree que la idea de España es una invención castellana, y hasta entre los doctos en historia está arraigada la opinión de que durante la alta Edad Media no había ni asomos de un concepto unitario de la Península. Y, sin embargo, ni esa unificación política del siglo XV fué la primera que se ensayó después de la ruina de los godos, ni dejó de existir nunca un sentimiento nacional independientemente de esas unificaciones; y bien se puede presumir que aunque Castilla se hubiese descuidado en disponer la actual unidad política, ésta, llegado el tiempo propicio del siglo XVI, se hubiera realizado en una u otra forma, aunque luchando, como siempre, con el especial defecto ibérico de frecuente limitación o torpeza para sentir el interés colectivo; ese defecto lo mismo se manifiesta en las pequeñas que en las grandes agrupaciones sociales, y más en las grandes, lo cual hace que en todo tiempo el sentimiento unitario nacional muestre aspectos confusos o débiles". (...) "Reconozcamos, pues que un sentimiento hispánico ligaba, ora ideal, ora materialmente, a los diversos centros reconquistadores, desde mucho antes que Castilla, una vez asumida la hegemonía de la Península, lograse implantar la unidad política".

> It is the characteristic feature of states of all types to represent the order they institute as eternal, though practice shows that more or less the opposite is the case. The fact remains that all these events, on condition they are repeated or integrated into new political structures, have effectively played a rôle in the genesis of national formations.[26]

Bearing in mind the complexity of the theoretical and practical construct of nationalism, this paper just intends to briefly analyze a few of the commonly accepted elements of nationality such as love for the fatherland (*patria*), religion, and culture which appear in some literary works of medieval Castile, and which I believe made a national consciousness possible. A territory named Castile existed in the Middle Ages and most probably, its inhabitants developed a sense of Castilian identity with it[27]. How the sense of Castilian nationality developed among the bulk of medieval Castilian population is virtually unknown since the available records do not unveil such a complex feeling, but the land in which they lived was for them their fatherland or *patria*. What is left to us is mostly written evidence produced by the elite, either religious or lay, and they do not reach beyond the realm of culture or power[28]. Disseminated in the sources we find ideas of patriotism (love of homeland), national consciousness (collective attributes, common past and traditions and common goals and inspirations), but it is harder to find nationalism as "a condition of mind in which the loyalty to the ideal or fact of one's national state is superior to all other loyalties", such as the lord, the city or the church[29].

An incipient notion of nationalism seems to appear first in the form of patriotism in the *Laude Hispaniae* of Isidore of Seville in the late sixth and early seventh century, and it continues to appear in thirteenth-century chronicles by Lucas of Tuy and Rodrigo Ximénez de Rada[30]. These sentiments were also included in official accounts such as the *Primera Crónica General*[31]. Normally the authors praised the land of Spain and her superiority over other regions. A more specific Castilian national feel-

---

[26] Etienne BALIBAR, "The National Form: History and Ideology", in E. BALIBAR and I. WALLERSTEIN (eds.), *Race, Nation, Class*, London, 1991, p. 88.

[27] The name of Castile is first mentioned in an Arab document in 759 and then in Latin in 801.

[28] See Carlos BARROS, *Mentalidad justiciera de los irmandinos, siglo XV*, Madrid, 1990, for a sense of how peasants conceived the king, the land, etc.

[29] HAYNES, *op. cit.*, p. 5.

[30] See Gifford DAVIS, "The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature", *Hispanic Review*, 3 (1935), 149-161.

[31] *Primera Crónica General*, chapter 558.

ing is again present in the *Poema de Fernán Gonçález* (PFG), the *Poema de Mio Cid* (PMC), and the *Poema de Alfonso Onceno* (PAO). In his study of two of these poems, Gifford Davis counts the amount of references or usages of the terms "Castilla" (61 in PFG and 73 in PAO), "Castellanos" (64 in PFG and 53 in PAO), "Espanna" (47 in PFG and 135 in PAO) and "Cristianos" (38 in PFG and 132 in PAO)[32]. He concludes that since Castilian epic poetry was written for a more popular audience than the palace chronicles, these poems were more likely to reflect with more accuracy the most general feelings of the Castilian community.

For example, in the PFG there is praise of Spain, her bounty, good climate, agriculture, fruits, herds, hunting, fishing, mines, water, people and so on. It finishes by moving to the religious sphere as there are references to the Apostle Santiago and to how Spain was chosen over England and France to host his grave and to enjoy his favorable influence[33]. The poem continues by claiming that Castile was not only the best land of all Spain but also the most benefited by God:

> Pero de toda España — Castila es mejor,
> por que fue de los otros — el comienço mayor,
> guardando e temiendo — siempre a su señor
> quiso acreçentar la — assi el Criador

The love for the *patria* or fatherland was not solely reflected in these poems, it was also a central issue for the jurists and canonists of the Medieval West. The defense of one's fatherland, *pugna pro patria*, and to die for one´s country, *pro patria mori*, was of essence for the medieval canonists from the twelfth to the fourteenth centuries[34]. They justified, under Roman Law, not only diligent warfare but also the killing of one's own father or son if necessary to defend the fatherland. Furthermore, the papacy openly admitted that waging war in defense of the *patria* was lawful[35].

In the PFG there is an important section dedicated to the war between

---

[32] Gifford DAVIS, "National sentiment in the *Poema de Fernán Gonçález* and in the *Poema de Alfonso Onceno*, *Hispanic Review*, 16 (1948), 61-68.

[33] *El Poema de Fernán González* (ed. Juan Victorio), Madrid, 1990, pp. 145-156.

[34] See Ariel GUIANCE, "To die for Country, Land or Faith in Castilian Medieval Thought," *Journal of Medieval Studies*, vol. 24, 4 (1998), 319. A topic more globally analyzed earlier by Ernst Kantorowitz.

[35] For the issue of *pugna pro patria* see Gainest POST, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, 1964, pp. 435-453.

Castilians and Navarrese. When they faced each other just before the battle of Era Degollada, the Navarrese shouted *Navarra* and *Estella* while the Castilians responded with *Castiella*, a common practice before entering battle. This is a clear sign of the level of identification with the fatherland of the people of medieval Castile and Navarre.

Nombravan los navarros
los firmes castellanos
"Navarra" e "Estella",
nonbravan a "Castiella"[36]

One's specific fatherland was clearly more important when Christians fought among themselves than when they fought against the infidels. In this case, Castilian identity moved to the religious sphere as they invoked the Apostle Santiago for help in the battlefield, while the Muslims appealed to Mohammed. Thus, these constituted confrontations between universal powers, Christian and Muslim, but impregnated with local flavor since the Apostle was also a Castilian hero.

Occasionally Castilian patriotism crossed the Pyrenees and there were chances to defend Castile and Castilians in other lands. For example, in the thirteenth century the canonist Vicentius Hispanus vindicated the independence of his 'Blessed Lady Spain' against the papacy and the empire. He based his argument on the Reconquest, the quest by which the Spaniards alone gained back their land shedding their own blood. While the Germans lost their empire due to their stupidity –Vicentius argues– , the Spaniards, possessing the virtues by which an empire is won, were increasing their empire, especially after the decisive battle of Las Navas in 1212, under the leadership of King Alfonso VIII[37].

Religious difference is another crucial element as we define nationality, more so in the Medieval period when religion played a much more important role in the fabric of society than in modern times. The most noticeable religious component in medieval Iberia was the division of the peninsula between Muslims and Christians. The Gothic tradition driving the Reconquest forward was mostly based on the idea of religious unification by which the Christians were to rule over the entire peninsula. Subsequently political unification was given a secondary role, since no clear effort to unify the Christian kingdom was made, relegating the unification to the theoretical realm. The dichotomy between Christian and Mus-

---

[36] PFG, 316.

[37] See Gaines POST chapter on "Vicentius Hispanus and Spanish Nationalism", in *Studies...*, pp. 482-493. Especially when King Alfonso VIII uttered "todos nos somos españoles" referring to the different origin of the forces involved in the battle of Las Navas in 1212.

lim territories marked external frontiers which served to protect the internal collective personality. An external frontier that became internal after the Muslims and the Jews were absorbed by the Christian Reconquest and lived among Christians. There was no easier and more obvious ways to reinforce the Christian sense of identity[38]. As is characteristic of other people, medieval Castilians 'imagined' external frontiers constantly in order to protect their collective personality. One external frontier was imagined with regard to the Islamic territory, others with respect to peninsular kingdoms such as León, Navarre, and Aragon, and yet another in relation to the French, the English and other European kingdoms. Obviously, these frontiers were circumstantial due to the frequent changes during the Reconquest.

Examples of Christian identity and of religious unity in Spain are found throughout medieval Castilian literature. For example the PFG describes how Spaniards were identified with Christ:

> Desque los españoles — a Cristus conosçieron,
> desque en la su ley — bautismo resçibieron,
> nunca en otra ley — tornar se non quisieron.[39]

It is noticeable in these stanzas how in referring to Christians, the PFG did not make distinctions among Spaniards. Most Christian sources concur that the invasion of the peninsula by the Muslims was the 'ruin' of Spain after it was successfully unified under the Visigoths. This is also a recurrent theme in medieval literature, as seen in the PFG:

> commo perdio la tierra, — esto es grand dolor.
> Era entonces España — toda d'una creençia,
>
> España la gentil — fue luego destruida,
> eran señores d'ella — la gente descreida.[40]

Using quite a different approach, John A. Armstrong has analyzed the relations between Islam and Christianity paying special attention to the

---

[38] BALIBAR, *op. cit.*, p. 95: "the 'external frontiers' of the state have to become 'internal frontiers' or –which amounts to the same thing– external frontiers have to be imagined constantly as a projection and protection of an internal collective personality, which each of us carries within ourselves and enables us to inhabit the space of the state as a place where we have always been –and always will be– 'at home'".

[39] PFG, 9.

[40] *Ibidem*, 37, 89.

medieval Iberian frontier as a crucial factor in the creation of the *conquistador* as the mythomoteur (constitutive myth of polity) of Spain (Castile). He points out how transhumance became the essential element in the Christian internal economy because the herds were easy to evacuate in case of Muslim invasion. The Christians, therefore, borrowed many practices from their Berber enemies, especially those with nomadic patterns. The Christian-Muslim frontier transformed the mentality of Castilians – theoretically a sedentary society– and generated a unique mentality and identity, unlike any other in Western Europe. Although Armstrong's theory is thought provoking, his descriptions are stereotypical:

> The price they [Iberian Christians] paid was transformation of the mentality and the identity of the leading Christian element, the Castilians, in a manner unprecedented in West Europe. Frontier shepherding attracted men with characteristics not dissimilar to the nomad's: ardent, strong, inclined to mysticism, warlike, anarchic, with low attachment to specific pieces of earth hence always hungry for conquest and booty.[41]

What makes this theory appealing, however, is that Christians and Muslims mimic each other while remaining hostile. They minimized their similarities at the same time as they accentuated their differences, mostly based on religion, in order to legitimize war and to stress a national consciousness. In addition, frontiersmen perceived themselves as chosen people and developed a premature national identity, believing to be superior to other populations of their own faith. Consequently, the frontier groups evolved a precocious national identity within the broader religious identity[42].

This pattern is certainly true with respect to medieval Castilians since they perceived themselves as the chosen people among Christians and other Iberian inhabitants, because they saved not only Spain but also the entire Christendom from Muslim invasion. Here is how the PFG describes the conflict between the Castilians and the Muslims of Almanzor:

> Quando fueron vençidos
> fueron los vençedores
> essos pueblos paganos,
> los pueblos castellanos.[43]

---

[41] ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 72. Notice Adeline Rucquoi´s suggestion: idea of nomads as active creators of empires is present in Ibn Jaldun writing from North Africa.

[42] *Ibídem*, p. 91.

[43] PFG, 273.

As pointed out by Etienne Balibar, "every national community must have been represented at some point or another as a «chosen people»". Medieval Castilians certainly followed the pattern of forging their own national identity as the result of the heroic deeds of an elected community during the Reconquest, a process which was much better reflected and further developed in the posterior conquest of America[44].

Finally, the role played by institutions cannot be overlooked in order to map medieval nationalism in Castile. The most cohesive institutions in medieval Castile were the Church and the monarchy. Both envisioned the Iberian peninsula as an indivisible unit temporarily interrupted by the Muslim invasion. The Gothic tradition assumed that a Christian king based in the city of Toledo, was deemed to rule over the entire peninsula. Traditionally, the archbishop of Toledo was the primate of all archbishops of Spain. When King Alfonso VI recaptured Toledo in 1085 he tried to reestablish not only the religious but also the political unity. He proclaimed himself emperor of Spain: *imperator totius Hispaniae*, even though he was just the king of Castile and León. This title, inherited by Alfonso VII, had a permanent quality.

It was believed that the Hispanic empire was never destroyed and the idea remained present throughout the medieval period, even though only during about 70 years –from 1086-1157– there actually was an emperor. This was truly a kingdom without a king –or rather an empire without an emperor–. A way to better assume this imperial construct is to realize that the Hispanic *imperium* was *aeternum* and was not based on the possession of a territory nor on the political, linguistic, fiscal, and religious unity of the land. For example, Alfonso X did not hesitate to proclaim himself king of the three religions as he ruled over Christians, Muslims, and Jews[45]. In spite of the abstract idea of empire, the supremacy of the emperor was recognized by the other peninsular rulers.

The above-mentioned separation between king and kingdom was also important during this period since it delimited the role played by institutions in the building of a national consciousness. It seems probable that the inhabitants of medieval Castile identified themselves more with the

---

[44] BALIBAR, *op. cit.*, p. 95.

[45] Adeline RUCQUOI has explained this concept in detail in "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Temas Medievales*, 5 (1995), p. 173: "El *imperium* no consiste en la "posesión" de un territorio y no presupone la unidad política, lingüística, fiscal o religiosa del espacio dentro del que se ejerce; exije en cambio que todos los que le están sometidos, independientemente de sus costumbres, lenguas o religión, reconozcan su autoridad".

land of the kingdom than with their actual rulers. Medieval Castilian kings certainly did not have the *plenitudo potestatis* over all the inhabitants of Castile. For example, the emblems of the lion and the castle so widely used after the final unification of Castile and León in 1230, represented the kingdom, not the king. The emblems were used in banners as well as to enhance houses, harnesses, as well as to decorate the mausoleums of the nobility. Although the monarchy was the supreme institution using these symbols, these were not exclusive to the crown[46].

As conclusion I would like to point out other elements which deserve attention in order to map national consciousness and identity. Besides the crucial role played by the notion of a Hispanic Empire, religion cannot be disregarded. Religious nationalism and royal interventionism in the affairs of the church prospered in parallel. For example, during the reign of Alfonso X the bishops identified themselves as "bishops of the kingdom of King Alfonso, not as bishops of the province of Toledo"[47]. This element can also be illustrated by paying attention to the establishment of religious orders and the demarcation of their provinces and national boundaries. For as long as national and ecclesiastical boundaries failed to coincide there was conflict, as there was lack of harmony between the sees of Toledo, Tarragona, Compostela, and Braga.

---

[46] *Ibídem*, pp. 182-183.

[47] LINEHAN, *op. cit.*, p. 191.

ODILÓN DE CLUNY Y SU RELACIÓN CON LA NOBLEZA BURGUNDIA, SEGÚN EL *DE VITA BEATI MAIOLI ABBATIS LIBELLUS*

ALFONSO HERNANDEZ RODRIGUEZ
(DIMED – CONICET)

A principios del s. XI, la reforma monástica cuyo centro era la abadía de Cluny —fundada en el 910 por Guillermo el piadoso, duque de Aquitania— estaba en medio de un proceso de expansión que aún tardaría cincuenta años más en llegar a su clímax y que llevaría a la abadía a convertirse en el núcleo de la más importante de las renovaciones monásticas anteriores a la aparición de la orden cisterciense. Odilón de Cluny la lideró durante ese período de gran crecimiento, ocupando el cargo de abad desde el 994 hasta el 1049. Sin embargo, ya su predecesor, el abad Mayol, había dejado una obra consolidada. Odilón mismo habrá de hacerla crecer aunque no sin el auxilio de los distintos representantes del poder político y religioso de su tiempo, incluyendo tanto a los grandes poderosos[1] —como el Papa, el emperador y distintos obispos—, como a los pequeños señores feudales del Macôn, el entorno geográfico de la abadía.

Odilón ocupa un lugar particular en la historia de la reforma cluniacense, no sólo por su responsabilidad en el crecimiento de la misma (que lo llevó a intervenir ampliamente en la realidad política de su época) sino también por su importancia dentro de la producción literaria del monasterio[2]. Sus obras no son grandes tratados filosóficos ni teológicos, tampoco

---

[1] No podemos dejar de aclarar que también Mayol se había relacionado, de manera muy cercana, con los grandes poderes de su tiempo, incluyendo los emperadores y emperatrices alemanes. Este hecho no deja de ser señalado por Odilón en el texto, ver *infra*, nota 16. Sin embargo, como estas cuestiones no hacen al tema de este artículo, dejaremos el análisis del problema de los grandes poderes de tiempos del Odilón para otra ocasión.

[2] Sus obras editadas incluyen algunas *Epistolae*, dos hagiografías (el *Epitaphium Adelhaidae* y el *De Vita Beati Maioli Abbatis Libellus)*, una serie de poesías (*Hymni in vigilia Maioli,*

son escritos sistemáticos de teoría política, pues no se encontrará en la historia de la reforma cluniacense, ni antes ni después de Odilón, quien escriba textos de tal género. De hecho, no sólo en el marco de la reforma cluniacense se presenta el problema de la ausencia de textos teóricos sobre política; éstos no aparecerán en Europa occidental hasta después del s. XI[3]. Sin embargo, sus escritos pueden ser utilizados como fuente para analizar la lectura que Odilón hacía de su entorno político. Entre sus obras, encontramos dos textos hagiográficos, el llamado *Epitaphium Adelhaida* y el *De Vita Beati Maioli Abbatis Libellus*. Recordemos que Mayol de Cluny ejerció el cargo de abad entre los años 948 y 994[4]. Este texto es, a nuestro entender, una fuente importante para dar cuenta del lugar que Odilón concede a la nobleza feudal de la región del Macôn —donde la abadía se encontraba enclavada—, dentro del orden político del mundo. Sin embargo, no es un texto que haya sido estudiado en este sentido en la extensa historiografía sobre Cluny.

Odilón mismo nos informa que, en la redacción de esta hagiografía, sigue a dos autores principalmente: por un lado, a Alcuino, maestro de Carlomagno y, por el otro, a Severo Sulpicio, autor de la vida de san Martín de Tours[5]. El *De Vita Beati Maioli Abbatis Libellus* fue editado en la *Bi-*

Carmina sacra et preces), algunos *Sermones*, una declaración de fe (llamada *Credulitas*) y el *Statutum de defunctis*. Todos ellos están publicados en la *Patrologia Latina,* vol. CXLII y además existe una edición moderna del *Epitaphium*: H. PAULHART, "Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny *(Cluniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste)", Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, XX, Heft 2, 1962.

[3] Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 16: "Desde la alta Edad Media en adelante, las doctrinas políticas se han debido a estudiosos, teóricos y filósofos. No así a lo largo del período en que elaborararon las bases de las teorías políticas posteriores. De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituído la materia prima del pensamiento político. Y ello porque eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de gobierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos goberantes, acciones que a menudo constituían respuestas a situaciones y problemas reales y concretos".

[4] Para la historia general de Cluny (en particular, durante los abaciados de Mayol y Odilón), los libros más modernos son Marcel PACAUT, *L'Ordre de Cluny*, París, Fayard, 1986, pp. 73-142 y Joachim WOLLASCH, *Cluny Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich, Artemis und Winkler, 1996, pp. 69-140.

[5] ODILON de CLUNY, *De vita beati Maioli abbati libellus*, PL CXLII, col. 951: *"Ego vero ultimus servorum illius servulus, non alia, sed ea quae ipsi praefati sunt, stylo paupere ac brevissimis distinctionibus capitulatim quoquomodo ausus sum adnotare, secutus Alcui-*

bliotheca Cluniacensis por primera vez y fue retomado por Migne en la *Patrologia Latina*, sin que se haya realizado una edición crítica del mismo hasta la fecha.

Estilísticamente, da cuenta de un cambio en la espiritualidad cluniacense de tiempos de Odilón, cambio en el que se dio mucha más importancia a las virtudes[6] del santo que a los hechos sobrenaturales que él llevó a cabo[7], si bien hay un fragmento relativamente extenso que trata de ellos[8]. Pero como tales hechos extraordinarios son relatados en forma muy poco

---

num, majoris Caroli imperatoris magistrum, sic et impar eo quantum peccator justo, illiteratus perito, fari nesciens facundissimo. Ille summi et incomparabilis viri et sanctissimi sacer otis Martini Vitam, a Severo Sulpitio altissimo stylo descriptam, dictis plenioribus elucidatam, ad nostram nostrorumque similium destinavit notitiam".

[6] *Ibídem*, col. 952: *"Erat enim fide firmus, spe certus, gemina charitate refertus, sapientia clarus, intellectu mirabilis, consilio providus, robustus fortitudine, spiritalis scientiae assiduus cultor et charitativae pietatis verus amator. Replevit eum spiritus timoris Domini: qui, ut David propheta testatur, initium sapientiae esse dignoscitur, illius videlicet sapientiae, cujus claritate beatus Maiolus perfusus, coelestium beatitudinum meruit percipere munus"* y también en cols. 952-53: *"Tribus supradictis adornatus virtutibus, beatissimus pater Maiolus, et octo ex Evangelio benedictionibus circumfultus undique, etiam quatuor cardinales disciplinas ferventi desiderio studuit acquirere et acquisitas operibus justis incolere, ut per prudentiam suam suorumque in antea provideret salutem; per temperantiam, quae alio nomine vocatur modestia, temperamento justae discretionis modeste disponeret spiritalia injuncta sibi negotia; per fortitudinem diabolo vitiisque ejus valeret resistere, et resistendo, ipsum auctorem malitiae, decertando legitime, viriliter superare; per justitiam vero, quae per omnia genera virtutum diffunditur et earumdem virtutum condimentum esse videtur, sobrie, et pie et juste vivendo, bonum certamen certando, cursum consummando, fidem servando, repositam sibi coronam justitiae ab ipso mereretur percipere ...".*

[7] Hugh TALBOT, "Die Cluniazensiche Spiritualität", *Wege der Forschung*, CCXLI (1975), p. 46: *"...die Betonung der moralischen Tugenden -Demut, Schweigen, Gehorsam- wird jetzt abgwschwächt und diese verden dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe untergeordnet"*. WOLLASCH, *op. cit.*, p. 103: *"Beide Viten* [las Vidas de Odilón de Jotsaldo y la de Mayol de Odilón] *boten zu ihrer Zeit eine neue Auffasung vom Heiligenleben. Diese suchte weniger nach Wundertaten des Heiligen, sondern stellte dessen heiligmässige Lebensweise in den Mittelpunkt"*.

[8] ODILON de CLUNY, *op. cit.*, col. 955: *"Quantum vir iste, de quo loquimur, Deo placuit, per signa et miracula quae per meritum ejus Dominus operatus est, hominibus manifeste dignatus est demonstrare, dum multorum fidelium, ut fidelissima testatur relatio, multis diversis infirmitatibus constricti, etiam de de vita desperantes, ab eo visitati per gratiam Domini pristinae sanitati sunt redditi. Plures, oculorum detersa caligine, per meritum ejus clarius coeperunt videre. Multi diversi generis febribus afflicti, praestante Domini gratia, ejus orationibus sunt liberati. Multi, ut ferunt, a veneno serpentium, morsibus luporum et canum, incursione et illusione daemonum per Dominicae crucis signaculum dextera ejus expressum meruerunt recipere salutare remedium. Multi, in periculis fluminum, ab ictibus fulgurum et caeteris incommoditatibus ejus sunt liberati intercessionibus".*

precisa, se puede decir que corresponden a una convención del género hagiográfico (el principio básico de que no hay santos sin milagros).

Estructuralmente, el texto puede ser dividido en cuatro partes: primero, un prefacio; segundo, un breve resumen de la historia de la Iglesia desde los tiempos apostólicos hasta la fundación y los abaciados de Bernón, Odón y Aymard, los tres primeros abades de Cluny; tercero, la vida propiamente dicha de Mayol; cuarto, el relato de un evento de la vida del padre de Mayol.

El prefacio es bastante breve y, en él, el autor da cuenta de la causa que lo llevó a escribir la *Vida* de Mayol: el estado de miseria del pueblo cristiano. Es posible suponer que este estado de miseria, que es real, no retórico —como lo atestiguan las grandes hambrunas que tuvieron lugar durante el abaciado de Odilón[9]— era debido a la caótica situación en que se encontraba el Occidente europeo en razón de la desaparición del poder estatal centralizado.

La segunda parte del texto tiene como función, sin duda, unir firmemente la historia de la abadía con la historia general de la Iglesia y relacionarla, de manera directa, con los tiempos heroicos de ésta y, especialmente, con el fundador del monaquismo occidental, san Benito de Nursia. Cluny se convierte en el más puro brote del cristianismo destinado a purificar una Iglesia corrompida[10].

Las dos últimas partes de la obra son las más extensas y las más importantes para este artículo puesto que, en base a ellas, se puede realizar un análisis de las ideas políticas de Odilón de Cluny. En efecto, esos pasajes nos ofrecen, en forma indirecta, indicaciones sobre la lectura que el abad realiza de la relación de la abadía con la nobleza feudal, que habitaba el mismo espacio geográfico y que, de hecho, representaba la única forma de autoridad laica desde la desaparición de los duques de Aquitania del Mâconnais[11]. Si bien la relación de Cluny con estos señores muchas veces

---

[9] Odilón tuvo una intervención importante con el fin de aliviar alguna de estas hambrunas. Realizó obras de caridad que incluyeron la venta de parte del tesoro abacial con el fin de comprar alimento para los pobres. Jotsald von SAINT-CLAUDE, *Vita des Abtes Odilo von Cluny*, Monumenta Germaniae Historica LXVIII, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1999, pp. 161-162.

[10] ODILON de CLUNY, *op. cit.*, cols. 943-946.

[11] Constance BRITTAIN BOUCHARD, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 91: *"With the departure of the dukes of Aquitaine from the Mâconnais, Cluny developed in a virtual vacuum in terms of the greatest secular and ecclesiastical lords: its archbishop (tthe archbishop of Lyon) was far away, and the region was at the very fringes of the authority of the French king (after 951 no French king appeared there in person for over two centuries). Cluny's closest ties were not with king or duke but with the local counts and noblemen of the region".*

era conflictiva, el abad no podía negar su existencia y su derecho a ocupar un lugar en la Iglesia y, por lo tanto, aspirar a la salvación de sus almas. Todo esto se basaba en la muy sencilla razón de que Odilón mismo pertenecía a esta nobleza feudal (al igual que Mayol) y que ella era el origen de la gran mayoría de las donaciones de bienes que la abadía recibía[12]. En verdad, los abades de Cluny provenían de la nobleza media o baja, hijos de castellanos y caballeros, antes que de la aristocracia ducal o condal[13].

La primer demostración del reconocimiento que le otorga el autor a este grupo privilegiado de laicos se puede ver en la preocupación por aclarar el origen noble de Mayol, tanto por parte de su padre como de su madre[14]. Sin embargo, no es un noble común sino uno muy especial, ya que desprecia la nobleza humana en favor de la celestial[15]. A pesar de ello, no abandona su *status* privilegiado pues no deja de codearse con reyes, príncipes y emperadores[16]. Pero también lo vuelve especial su deseo de instaurar la paz donde todos estaban peleando[17]. Esto es muy importante para Mayol quien, según nos relata Odilón en el *Epitaphium Adelhaida*, tuvo

---

[12] *Ibídem*, p. 201:*"In the case of Cluny, though scholars have often remarked how far-flung some of its possessions were, in total numbers the gifts the monks received in the Mâconnais far outweighed those anywhere else, enevn in the later eleventh century, at the height of abbey's prestige"*..

[13] *Ibídem*, p. 77.

[14] ODILON de CLUNY, *op. cit.*, col. 947: *"Fuit vir iste, beatissimus pater noster Maiolus, praeclaro stemmate ortus ac nobilibus parentibus pervigili cura ad ipsa infantia nobiliter enutritus"*.

[15] *Ibídem*, col. 949: *"Quid plura? Deposito ecclesiasticae dignitatis officio, spreto mundanae nobilitatis supercilio, relicto saeculari et amicorum et parentum consortio, ut libere posset servire vero Regi Christo, totum se subdidit coelesti magisterio"*.

[16] *Ibídem*, col. 956: *"Ab imperatoribus et imperatricibus, regibus et mundi principibus senior appellabatur et dominus. Honorabatur a pontificibus apostolicae sedis, et vere erat eo tempore princeps religionis monasticae. Ille D. Caesar et Maximus Otto eum diligebat pectore toto. Diligebat eum ejusdem Caesaris conjux, diva Adaleida imperatrix Augusta, charitate sincerissima et devotione charissima. Diligebat eum eorum filius humili devotione, imperator Otto, affectu et non dissimili voto; Chuonradus, supradictae imperatricis frater nobilis et pacificus, ejusque Mathildis nobilissima conjux. Quanto frequentius faciem ejus cernebant, tanto amplius in ejus amore crescebant. Quid dicam de nobilissimo Henrico Burgundionum duce? Quid de Lamberto, illustrissimo viro et nobilissimo comite? Quid de Willelmo? quid de Ricardo Aquitanorum et Normanorum fortissimis ducibus? Quid de Italicis principibus et marchionibus? Quantum illum Willelmus rector Provinciae coluit, vita illius et finis ostendit. Per ejus quoque meritum et fidele obsequium beati Benedicti percipere meruit habitum"*.

[17] *Ibídem*, col. 952: *"Et, ut verissime mereretur Dei filius vocari et esse, perfecte didicit esse pacificus, ut non tantum modo ad possidendam animam suam haberet patientiam, sed ut omnes discordantes, ut potuit, ad concordiam revocaret et pacem"*.

una importante intervención en la reconciliación entre la emperatriz y su hijo, Odón II, cuando éstos estuvieron enemistados[18]. Pero también tuvo importancia para Odilón pues él intervino en el movimiento de la Paz de Dios. La aparición de Odilón —relacionado a un acontecimiento de la Paz de Dios— tuvo lugar por primera vez poco después del año mil, en la diócesis de Lyon, en el pueblo de Anse. Si bien desde la abadía se sostuvo este movimiento, un apoyo incondicional al mismo hubiera implicado el sometimiento de dicha casa a una autoridad ajena a ella (obispos o tribunales de paz). Esto hubiera negado la esencia de la reforma, basada en la libertad monástica. Por lo tanto, Odilón confió más en su prestigio y en su privilegio que en el movimiento de la Paz de Dios[19]. También apareció la figura de este abad asociada a la Tregua de Dios y, en particular, a su expansión por Italia. Esto último figura en, al menos, dos documentos: por un lado, en una carta escrita desde Arles por Odilón y otros obispos y dirigida al clero italiano (hacia 1037-1041) y, por el otro, en un texto contenido en un fragmento proveniente de Benevento, fechado probablemente en el siglo XI[20].

La oposición a la violencia feudal es un tema importante para Odilón y sus sucesores, buscando principalmente la paz dentro de las tierras dominadas por la abadía. Para conseguir esto se creará en Cluny, en tiempos de Odilón, una forma de liturgia agresiva llamada *clamor*[21]. Este ri-

---

[18] ODILON de CLUNY, *Epitaphium Adelhaida*, PL CXLII, col. 973: "*Postmodum vero Caesar Otto, ductus poenitentia, direxit legationem regi avunculo et sanctae recordationis patri Maiolo, sub celerrima festinatione obnixius deprecans, ut gratiam matris, quam suis exigentibus culpis perdiderat, eorum interventibus promereri posset; orans iterum eos et obsecrans, ut quantocius possent una cum augusta matre Papiam ei studerent occurrere. Tantorum enim virorum usa consilio, apud Papiam tempore statuto occurrit mater filio. Quo cum mutuo se cernerent, flendo et lacrimando, toto corpore solo prostrati, humiliter se salutare coeperunt. Affuit in filio humilis poenitudo, erat in matre liberalis remissio; permansit in utrisque de caetero perpetuae pacis indivisa conexio*".

[19] Hartmut HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart, Anton Hiesermann, 1964, p. 47 (Shriften der Monumenta Germaniae historica, XX): "*Sofern das Schweigen der Quellen nicht trügt, haben sich Odilo und die Mönche im Schutz ihres Prestige und ihrer Privilegien zunächst einigermassen sicher gefühlt. Zudem führten die fortgeschrittenen Friedensbestregungen oft dazu, dass die einzelnen Seigneurs uns kirchlichen Anstalten einen Teil ihrer Selbständigkeit an eine höhere Instanz, den Bischof, das Friedensgericht oder dergleichen, abgeben mussten. Und dazu konnte sich Cluny, zu dessen Wesen von Anfang an eine Quasi-Souveränität gehörte, wohl nur schwer verstehen*".

[20] Roger REYNOLDS, "Odilo and the *Treuga Dei* in Southern Itally: a Beneventan Manuscript Fragment", *Medieval Studies*, XLVI (1984), 450-460.

[21] WOLLASCH, *op. cit.*, pp. 106-111.

tual ha sido profundamente estudiado por Lester K. Little[22]. Se trata de una forma de defensa litúrgica utilizada por los monjes franceses, más tarde propagada a otros lugares de Europa, a partir de Cluny y hasta el establecimiento de una monarquía fuerte en la Francia del S XIII. Esta forma de liturgia consistía, en general, en la humillación del santo protector del monasterio y de las cruces. Ello implicaba bajar las imágenes de los altares y depositarlas en el suelo y pronunciar una serie de maldiciones contra aquéllos que agredían al monasterio o que tomaban por la fuerza alguna de sus posesiones. Todo esto se cumplía en presencia del pueblo, o sea, de los laicos que vivían en torno al monasterio y que eran convocados especialmente. Esta ceremonia es consecuencia directa, a partir del s. IX y principios del s. X, de la desaparición de una autoridad pública que pudiera intervenir para otorgar justicia al monasterio. Esta situación obligó a los monjes a buscar formas alternativas de protección[23]. Una de éstas fue la amenaza religiosa de la maldición en vida y la condenación del alma en el más allá a través de rituales litúrgicos agresivos. La justificación ideológica de estas maldiciones, según el autor, es que su fin no era castigar al receptor de las mismas sino mover su alma hacia el arrepentimiento. Es decir que no habrían tenido como objetivo último la condenación del maldito sino su salvación; la maldición se convierte entonces en una forma de catequesis. Para Patrick J. Geary[24], el *clamor* es una forma de violencia ritual que tiene por objeto obligar al señor que es atacado a llegar a un acuerdo con el monasterio para establecer nuevas bases de convivencia

---

[22] Lester K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in romasque France*, Ithaca, Cornell University Press, 1993. Ver también Patrick GEARY, "L'humiliation des saints", *Annales ESC*, 1979, 27-42.

[23] Si bien no trata el tema del *clamor*, hay un muy interesante artículo de Peter Brown sobre la forma de resolver conflictos en la Edad Media, en un contexto de vacío de poder estatal. Véase Peter BROWN, "Society and the supernatural: A Medieval Change", en *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 302-332. Si bien la falta de una autoridad estatal benefició la libertad de Cluny, el peligro que esto implicaba para el desarrollo de la orden (junto con la falta de seguridad física de las posesiones y gentes dependientes de la abadía) llevaron a distintos reyes, tanto de la dinastía robertina como carolingia, a producir documentos en los que se aseguraba la defensa del monasterio y se prohibía que su paz fuera alterada. Sin embargo, ningún rey de Francia tuvo los medios suficientes como para intervenir en la región hasta mediados del s. XII, siendo Luis VII el primero en hacerlo. Sobre el problema de la intervención real, véase Gert MELVILLE, "Cluny und das französische Königtum. Von 'Freiheit ohne Schutz' zu Schutz ohne Freiheit", en Giles CONSTABLE, Gert MELVILLE y Jörg OBERSTE (eds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit, 1998, pp. 405-468.

[24] Patrick GEARY, "Vivre en conflit dans une France sans état: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)", *Annales ESC*, 1986, 1107-1133.

que, en teoría, deberían alejar la posibilidad de un rebrote de la violencia. Esta violencia tiene, dentro de la sociedad feudal, una funcionalidad que implica la definición de relaciones sociales, marca límites entre grupos y, por lo tanto, expresa paradójicamente las formas de arreglar un conflicto. En la práctica, los conflictos de Cluny con los nobles vecinos no se resolvían sino que se negociaban y, por ende, tarde o temprano tendían a volver a convertirse en conflictos abiertos.

El *clamor* estaba apoyado también por otros intentos de inclusión de la nobleza feudal dentro del plan de reforma del mundo cristiano. Estos intentos eran más positivos, como la costumbre cluniacense de enterrar a sus benefactores laicos dentro del monasterio, para hacerlos partícipes de los beneficios espirituales del mismo[25]. También, las donaciones de tierra a la abadía estructuraban relaciones de vecindad entre los nobles de la región y ésta, de forma tal que se creaban lazos de reciprocidad entre ambos. Lo que implicaba que Cluny se beneficiaba con los bienes donados a la vez que los nobles recibían los beneficios de las oraciones de los monjes y por el hecho de convertirse en vecinos de san Pedro, poseedor de las llaves del cielo, a quien el monasterio estaba dedicado. Esta última cuestión ha sido ampliamente estudiada por Barbara Rosenwein[26].

Tanto el ritual del *clamor* como la participación de Odilón en la Paz de Dios y también el texto hagiográfico de Mayol, como veremos más adelan-

---

[25] BOUCHARD, *op. cit.*, p. 193: *"Cluny, like many other monasteries, regularly buried its patrons in the eleventh century. A charter from the first half of the century begins, 'It is sanctified by religious men of old, that, after the course of this uncertain life, the inanimate body should be taken to and buried at a place where the saints are commemorated, so that the saints may remove some of one's sin, the dead man's relatives and friends should, as much as possible, make gifts in alms to these holy places'. Througout the tenth and eleventh centuries, as Dietrich Poeck's analysis has shown, roughly 10 percent of all gifts made to Cluny were made specifically in return for burial there; the highest percentage was 17 percent, in the first half of the elventh century. The popularity od the house and its aura of sanctity were such that in the middle of the century the monks were often asked to bury people from some distance away, further than the body could be conveniently transported. To avoid this problem, those who knew they were dying were often transported to Cluny at once".* Más tarde, en tiempos del abaciado de Hugo de Semur, el interés de los nobles en formar parte de la comunidad de Cluny será tan grande que incluso se dará el caso de un gran noble, Hugo I, duque de Borgoña, que abandonará el siglo para entrar al monasterio de Cluny, no después de muerto sino en vida como monje. Véase Constance BOUCHARD, "Noble Piety and Reformed Monasticism. The Dukes of Burgundy in the twelfth Century", en E. Rozanne ELDER (ed.), *Noble Piety and Reformed Monasticism, Studies in Medieval Cistercian History* VII, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1981, p. 1.

[26] Barbara H. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

te, estaban dirigidos al mismo grupo social y constituían distintos frentes de un combate cuyo objetivo esencial consistía en la cristianización de la aristocracia guerrera —que era, en gran medida, la responsable del desorden y la inseguridad propias del Occidente medieval de los siglos X y XI— y su sometimiento a una autoridad eclesiástica.

Lejos estamos, por lo tanto, de suponer que este escrito es antifeudal. Por el contrario, otorga a los señores un lugar dentro del plan de salvación aunque con determinadas condiciones. Si bien señala que Mayol era afable con los mansos pero terrible con los soberbios[27] —no siendo estos soberbios otros que los violentos señores feudales del entorno de Cluny—, en la última parte, el texto refiere un evento singular que le ocurrió al padre de Mayol y que nos da una clara visión del lugar que Odilón otorgaba a la nobleza guerrera. Relata que, poco antes de la invasión de los sarracenos del sur de Francia, hubo un considerable aumento del ataque de lobos tanto contra animales domésticos como contra seres humanos. Contra este azote, apareció

> cierto caballero de esas partes, llamado Fulquerio, fuerte en las armas, riquísimo por derecho de herencia y otros bienes y riquezas. Ya que mencionamos la nobleza de su prole, digamos que éste también era brillante por la nobleza de ambos padres. Hombre de gran consejo, evidentemente era el padre justo de nuestro santísimo padre Mayol, sobre el cual hablamos. En sus posesiones y vecindad, la furia de los lobos creció en mayor medida. Entre la multitud de estos lobos, uno era considerado, por su cuerpo, más fuerte que los restantes, más veloz en la carrera, más cruel al desgarrar, el que devoraba en mayor medida, al punto de deglutier íntegros los miembros de los humanos con su voracidad. Entonces este hombre, oyendo y viendo que tal peste y tanta calamidad crecían cada día, comenzó a meditar dentro de sí no sólo su necesidad sino también la de los otros y a pensar intensísimamente de qué manera podría liberarse a sí y a sus conciudadanos de tan grande peligro. Entonces, al fin, aconsejado por el mandato divino, confortado por el consejo celeste, ordenó erigir cercos, componer establos, introducir en ellos cabras, ovejas y corderos, lo que ninguno se había atrevido a hacer en ese tiempo a causa de la furia de los lobos. Luego, vestido con las armas del caballero, o sea coraza y yelmo, todo cubierto con pieles de oveja, comenzó a permanecer durante la noche junto a los establos de las ovejas. Pero, una noche, tuvo lugar la incursión de los lobos en los establos de las ovejas. Ocurrió por mandato de Dios que el lobo más cruel se arrojó sobre el hombre que esperaba; dio un salto sobre su espalda y puso ambas patas sobre sus hombros y comenzó a examinar a su alrededor [para

---

[27] ODILON de CLUNY, *op. cit.*, col. 954: *"Mansuetis erat affabilis, superbis terribilis..."*.

ver] por dónde más fácilmente podría sofocar la cabra, que no era tal. Garganta y cuello encontraba munidos de coraza, la cabeza cubierta con el casco, el cuerpo rodeado con regia protección; no pudo dañarlo en ninguna parte. El hombre, sin retroceder, extendió ambas manos, tomó las dos patas, pues era fuerte, con vigor apretó con sus miembros los miembros del lobo. [Luego], si dirigió con rápido paso hacia sus compañeros que, en tanto, esperaban el día y dudaban del éxito de tal lucha. A ellos les ofreció el gran lobo, quienes lo tuvieron como un gran regalo. Visto vivo por la mañana, [luego] ofrecido a los hombres, para quienes siempre fuera enemigo. Fue muerto, abierto y, entre sus vísceras, fueron encontrados miembros enteros de cuerpos humanos. Fue colgado de un tronco y una vez muerto éste, todos los demás escaparon de esas regiones.[28]

El autor señala que este evento tan calamitoso fue un presagio de la invasión de los sarracenos del sur de Francia quienes, por su parte, fueron

---

[28] *Ibídem*, cols. 961-62: "*Praecessit enim crudelissimam infestationem Sarracenorum rabies inaudita luporum in illis maxime partibus, in quibus post transitum maris totus Sarracenorum efferbuit impetus. Diximus pro modulo qualiter liberata est fidelium multitudo a Sarracenorum persecutione, dicamus pro posse quo ordine liberata est patria a luporum infestatione. Fuit eodem tempore quidam miles in illis partibus, nomine Folcherius, in armis strenuus, jure haereditario caeterisque bonis et divitiis ditissimus, et, ut de nobilissima ejus prole diximus, ex utroque parente gemina nobilitate coruscus, vir magni consilii, prudentis sagacisque ingenii, pater videlicet istius sanctissimi Patris nostri, de quo loquimur, Maioli. In cujus possessione et affinitate supradicta rabies luporum excrevit quam maxime. In quorum horum, videlicet luporum, multitudine unus videbatur caeteris corpore validior, cursu velocior, ad dilacerandum crudelior, ad devorandum elatior in tantum ut humanorum corporum membra sua voracitate deglutiret integra. Tunc vir ille, audiens et videns quotidie talem pestem tantamque calamitatem excrescere, non modo suam, sed etiam aliorum necessitatem coepit intra se tractare et intensissime cogitare qualiter se suosque cives de tanto talique periculo potuisset liberare. Tunc demum divino nutu admonitus, coelesti consilio confortatus, praecepit sepes erigere, caulas componere, arietes, oves et agnos in eas introducere, quod nullus eo tempore propter luporum rabiem ausus erat facere. Deinde armis militaribus, lorica videlicet et galea indutus, desuper totus ovinis pellibus tectus, coepit nocturno tempore juxta caulas residere ovium. Facta est autem in una noctium super easdem caulas ovium incursio luporum. Nutu Dei accidit ut lupus qui crudelior erat super virum praestolantem se irrueret; super dorsum ejus saltum dedit, utrosque pedes super humeros ejus posuit, coepit circumquaque exquirere unde facilius arietem, qui non aderat, posset exstinguere. Guttur et collum inveniebat lorica munitum, caput galea tectum, corpus regio septum munimine; nulla parte potuit illum nocere. Vir ille, statim utrasque manus extendens, lupi pedes ambos arripiens, fortis ut erat, fortiter lupi membra suis membris astringens, concito cursu ad socios rediens, quibus diu exspectantibus et tali agone dubitantibus offertur eorum obtutibus magnus pro magno munere lupus. Servatur vivus in crastinum, praesentatur hominibus, quibus fuerat semper infestus. Occiditur, dilaceratur, et inter ejus viscera humanorum corporum inveniuntur integra membra. Occisus trunco suspenditur, et dum unus occiditur, omnes alii ab illis finibus effugantur*".

expulsados de tierras cristianas gracias a la intervención de Cluny ante un gran noble[29]. Esta historia —contada por nuestro abad—, teñida con cierto color sobrenatural dada la asociación tan común del lobo con el demonio, en realidad llama la atención dentro del contexto de una hagiografía. El relato, sin embargo, tiene una lógica textual que es otorgar a la nobleza feudal una legitimación ideológica. Según Odilón, es posible ser un noble guerrero y ocupar un lugar dentro del plan de la salvación. La condición es proteger a los fieles cristianos, simbolizados tradicionalmente por la ovejas, del azote de sus enemigos, sean lobos —probablemente demoníacos, contra los que luchó Fulquerio—, o sean sarracenos, a los que expulsó Guillermo. Sin embargo, no deja de ser interesante que, dentro de la propuesta de la defensa de los fieles cristianos, no hay una apelación al uso de la violencia. Esto está claro puesto que el protagonista se presenta a luchar contra el lobo, munido de sus armas defensivas y no con las ofensivas y, si bien atrapa al animal, no es él quien lo mata. No deja a los guerreros ninguna fisura a través de la cual puedan justificar el uso de una violencia agresiva.

Se resaltan las virtudes de la fuerza y el valor propio del *ethos* de una casta guerrera pero, a su vez, tiñéndolas de cristianismo, al utilizar una variación del tema del Buen Pastor que da la vida por sus ovejas[30]. Muy probablemente, ésta es la figura evangélica a la que hace alusión, de manera indirecta, el autor. Hay entonces un lugar en el plan de salvación para la muy violenta nobleza feudal de la época, a condición de que controle su violencia, opte por la paz, al menos al no combatir contra otros cristianos, y se comporte respecto de su pueblo como el Buen Pastor.

La vida de Mayol es un texto escrito con varias intenciones; la primera y más obvia es proclamar la santidad de éste. Sin embargo, debajo de este significado superficial hay uno profundo. Odilón sale intelectualmente, merced a su obra, de la reclusión y aislamiento propios de la vida monástica, a los que su condición de monje debería obligar. Al salir, lee el mundo que lo rodea, lo interpreta y traza un plan en el que la abadía de Cluny será la guía de una sociedad violenta que debe reformarse profundamente de acuerdo a principios cristianos. ¿Cómo podía sostener un abad su derecho a intervenir en el mundo? Es, probablemente, una pregunta pertinente. Quizás, una respuesta aceptable pueda fundamentarse en la tesis de Walter Ullmann sobre la existencia de la idea descendente del poder que sustentó la postura abiertamente intervencionista de la Iglesia medieval. Según

---

[29] *Ibidem*, col. 960: "*ita per Willelmum illustrissimum virum et Christianissimum principem, meritis beati Maioli jugum Sarracenorum ab humeris Christianorum deposuit*".

[30] Ver Juan X, 1 y ss.

este autor, frente a una concepción germánica ascendente del poder —que supone el origen de ese poder en la comunidad y, por lo tanto, es ésta la que elige a quienes la han de gobernar—, aparece una concepción descendente que propone que todo poder viene de Dios y se delega a su único representante[31]. Las distintas formas de intervención del abad sobre los laicos bien pueden fundamentarse en la muy cercana relación del monasterio con el papado, lo que le había valido distintos privilegios, y la dedicación especial del mismo a san Pedro y san Pablo, circunstancia que lo ataba directamente a Roma y, de forma simbólica, a la sede petrina.

La presencia de una concepción descendente del poder puede ser observada, en el texto, en determinadas citas bíblicas y evangélicas, que son utilizadas durante la Edad Media para sostener la superioridad del sacerdocio sobre el laico[32]. El autor las emplea cuando afirma que "fue engrandecido y glorificado Mayol ante la mirada de los reyes y príncipes por la gracia proveniente de Dios"[33]. A continuación, se citan versículos del Antiguo Testamento: "Lo glorificó ante la mirada de los reyes y le mostró su

---

[31] ULLMANN, *op. cit.*, p. 15: "El poder reside originalmente en un ser supremo que con el predominio del Cristianismo se identificó con la misma divinidad. En el siglo V, san Agustín había dicho que Dios daba sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Y en el siglo XIII santo Tomás de Aquino expresó la misma idea al afirmar que el poder descendía de Dios. También puede imaginarse en este caso una metofórica pirámide, si bien con la totalidad del poder concentrada ens su vértice. Cualquier forma de poder que se diera 'más abajo' provenía de 'arriba', puesto que, como dijo san Pablo, 'no existe más poder que el de Dios'. Podemos hablar aquí tan sólo de poder delegado. Era Dios quien designaba a un representante sobre la tierra, y de hecho se consideraba que este representante encarnaba el origen de todo poder. Según esta concepción, el pueblo no tenía más poder que el que se le había dado 'desde arriba'. Todo cargo de gobierno se cubría 'desde arriba' y no por elección de una asamblea popular. quien desempeñaba la dignidad suprema era tan solo responsable ante Dios. Esta teoría del gobierno puede denominarse también teocrática, porque todo poder residía en Dios".

[32] Ver *ibídem*, p. 23: "En segundo lugar, la ley tenía como instrumento de la doctrina un respetable pasado bíblico. Aunque se ha reconocido así tan sólo en fecha reciente, la Biblia, y en especial el Antiguo Testamento, estaba fuertemente impregnada de materia legal, de ahí que, en consecuencia, un elevado número de principios de gobierno básicos en la Edad Media se modelaran sobre las enseñanzas de la Biblia... La influencia de la Biblia latinizada (o romanizada, sobre el surgimiento de ideas referentes a las formas de gobierno resultó crucial. Aunque, hasta el siglo V, las funciones de la Iglesia romana no habían sido todavía estructuradas ni se había dado razonamientos de tipo doctrinal sobre éstas, la práctica y el uso atribuían a la Iglesia autoridad y preeminencia en cuestiones de organización y doctrina. En el siglo V hallamos por primera vez, a lo largo de este período, una pretensión de ejercer una autoridad suprema en la práctica".

[33] ODILON de CLUNY, *op. cit.*, col. 957: "*Adeo magnificatus et glorificatus est beatus Maiolus, Domini praeveniente gratia, in conspectu regum et principum, coram omni populo...*".

gloria"[34]; de los Evangelios: "Devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"[35]; y de la Primera Epístola de san Pedro: "Temed a Dios, honrad al rey"[36]. Esta sucesión de citas está dentro del contexto de la entrega, por parte de Hugo rey de los francos, del monasterio de san Dionisio para ser reformado por Mayol[37].

En términos de teoría política, todo el texto de Odilón está ordenado en torno a la idea de una dirección religiosa de la sociedad, en la que el laico cumple, es cierto, una función primordial pero, a su vez, se señala enfáticamente su sometimiento a la autoridad religiosa. Es un texto en el que se expresan las intenciones de Odilón y de su *Cluniacensis ecclesia* de intervenir en la sociedad y transformarla.

---

[34] Cfr. Eclesiastés XLV, 3.

[35] Cfr. Mateo XXII, 21.

[36] Cfr. I Pedro II, 17.

[37] ODILON de CLUNY, *op. cit.*, col. 958: *"ut possimus dicere de eo sine dubio, quod de Moysis Dei famulo Ecclesiasticus replicat sermo: Glorificavit illum in conspectu regum, et ostendit illi gloriam suam. Hugo, rex Francorum, quoties illum vidit, humili devotione suscepit et cum magno honore tractavit. Tempore vero suae vocationis, ad se venire rogavit ea intentione ut monasterium sancti Dionysii ejus consilio et adjutorio melius quam tunc erat ordinari posset. Ille sciens dictum a Domino: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo; et illud Apostoli praeceptum: Deum timete, regem honorificate..."*.

ALONSO DE CARTAGENA, JURISTA Y DIPLOMATICO DEL HUMANISMO ESPAÑOL*

LUIS ROJAS DONAS
(Universidad del Bío-Bío, Chile)

ornatissimo viro, Hectori Herrera
in memoriam

1. El Humanismo de la época

Cuando se estudia la biografía de Alonso García de Santamaría, más conocido como de Cartagena, resulta inevitable establecer una vinculación directa con el llamado humanismo. Y es que su conducta política, sus múltiples actividades, sus variados intereses, su rigor metodológico, su amplio saber, su formación, informaban en él al exponente casi típico del humanista.

Dicho humanismo, que identifica el movimiento que se ha dado en llamar "renacentista", suele entendérselo surgido en Italia en el siglo XIV, participando en él, sobre todo, retóricos cuya afición por las lenguas los convertía en filólogos. Como profesionales que eran, se sintieron poseedores de una idea nueva de cultura que veía en el clasicismo el mejor modelo. Sumidos en esta convicción casi arrogante, emprendieron la tarea de afirmar la importancia de su campo de actividad, esto es, los *studia humanitatis* mediante los cuales se pretendía recuperar la añorada Antigüedad clásica. La gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral pasaron a constituir un cúmulo de conocimientos y herramientas indispensables, sin los cuales no podía erigirse ningún auténtico saber. Dentro

---

* Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt 1960756 titulado "La ideología del expansionismo europeo en el siglo XV en las *Allegationes* de Alonso de Cartagena", que el autor realizaba junto al fallecido Dr. Héctor Herrera Cajas (*requiescat in pace*) de la Universidad Católica de Valparaíso bajo el auspicio de CONICYT, Chile. Mis agradecimientos a la Dirección de Investigación de la Universidad del Bío-Bío por el apoyo prestado, como así también al Dr. Alejandro Guzmán Brito por lo que este investigador le debe.

de ellas, destacaban como principalísimas, la retórica y la gramática, en las que los humanistas depositaban todo su interés y su confianza por ser, decían, las *claves* para abrir todas las puertas de la cultura. Sin duda, el dominio de la lengua permitía entrar en contacto con todo el universo de ideas de una cultura y, a partir de aquí, apreciar las creaciones intelectuales. En este caso, por supuesto, se trataba de la lengua latina y griega porque, mediante ellas, se podía *beber* en las *fuentes* de la cultura cristiana occidental.

Convertidos en el fundamento mismo del humanismo, los estudios retóricos y gramáticos terminaron por identificar este movimiento y a los humanistas que lo integraban. Consolidada esta posición dominante en el amplio contexto de la cultura, los *studia humanitatis* invadieron otras áreas del conocimiento, aunque no llegaron a desplazarlas. De esta manera, se explica que, ya en la segunda mitad del siglo XV, un número cada vez mayor de juristas, médicos, matemáticos se hayan interesado por los estudios humanísticos[1].

Un poco antes, es decir, en primera mitad del siglo XV, cristaliza en España un "pre-renacimiento" propiamente hispano cuyo fundamento hay que encontrarlo en el humanismo socio-político del que Alonso de Cartagena será uno de sus frutos[2]. Este temprano "renacimiento" en la península estará dominado por la tendencia al continuismo y la supervivencia de tradiciones que entregaron a ese siglo, marcado por la dureza de los tiempos, una garantía de estabilidad. Las innovaciones, valerosamente conquistadas en medio de un ambiente hostil al cambio, no alcanzaron a darle impronta a este humanismo socio-político. Habiendo existido aquéllas, no obstante fueron muy pocas. Con todo, esos primeros cincuenta años del *Quattrocento* español, ve aparecer hombres especialmente sensibles a los cambios y novedades culturales. Los aires venidos desde la Italia de los precursores del humanismo calaron hondo en la sensibilidad de algunos españoles cultos, quienes todavía tímida y tenuemente, ven abrir sus mentes y corazones al cambio, al cuestionamiento, a la duda.

---

[1] Paul Oskar KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes,* México, 1982. Tb. *Renaissance thought. The classic, scholastic and humanist strains,* Nueva York, 1961.

[2] P. O. KRISTELLER, *Mediaeval aspects of Renaissance learning,* North Carolina, 1974, p. IX *et passim*. W. ULLMANN, "The medieval origins of Renaissance", en A. CHASTEL (ed.), *The Renaissance. Essays in interpretation*, Londres-Nueva York, 1982; José Antonio MARAVALL, "El pre-renacimiento del siglo XV", en *Academia literaria renacentista*, Salamanca, 1983, pp. 17-36. Vid. Julio RETAMAL, *El renacimiento, una invención historiográfica,* Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral, 1997.

[3] Mario PENNA (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV,* Madrid, 1959, vol. 1, pp. 38-39.

El Humanismo filológico, aquél que caracteriza en plenitud a esta época de transición y que está fuertemente influído por los humanistas italianos, aparece a finales del siglo XV en España y, aunque deja huella indeleble en la cultura española, no alcanzó a arraigar plenamente. A este movimiento no pertenece Cartagena, a pesar de la cultura superior que ostentaba porque, según Mario Penna, no alcanzó el nivel de comprensión y exégesis de los autores clásicos a que llegarían los humanistas italianos poco tiempo después[3]. Incluso, sostiene Francisco Rico, habría llegado a oponerse a dicha influencia itálica, a sus frutos y a su herencia, adoptando una posición recalcitrante en las polémicas que el humanismo vivió en torno a la gramática[4].

2. Nacimiento y formación

Escasos son los datos biográficos que se disponen de este ilustre jurista y teólogo español[5]. Nació en una fecha indeterminada entre 1384 y 1386 en el seno de una acomodada familia judía que había optado por la conversión al cristianismo en una España en la que el antisemitismo iba en crecimiento. Su padre llamábase Salomón Ha-Levi y era un hombre que había alcanzado una cultura excepcional para la época, particularmente en el conocimiento de la Sagrada Escritura. A los veinticinco años alcanza la dignidad de rabino mayor de la judería de Burgos y desempeña diversas misiones diplomáticas en favor de las aljamas o sinagogas. Después de su conversión, en 1390, pasó a llamarse Pablo García de Santamaría y ocupó el obispado de Burgos en 1415. De su sorprendente prestigio e influencia eclesiástica en la España de su tiempo, es buena prueba el dato de que de las 26 sedes que por entonces tenía la península, 12 fueron ocupadas por capitulares burgaleses[6].

Habiendo creado en torno suyo un ambiente estimulante para el estudio, el obispo neo-converso inició la guía espiritual de su hijo Alonso en la rica tradición escrituraria hebrea. Desde este punto de vista, Burgos se había visto favorecido por esta figura que elevaba el nivel de la diócesis,

---

[4] Francisco RICO, *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de los gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 30 y ss.

[5] Luciano SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942; Francisco CANTERA BURGOS, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, 1952.

[6] S. GARCIA-JALON de la LAMA, "Introducción" a ALONSO DE CARTAGENA, *Defensorium unitatis christianae*, Salamanca, 1990, p. 19.

convirtiéndola en un faro intelectual. A Alonso llegarían a serle familiares no sólo los textos del Antiguo Testamento sino también el sentido profético y el tono rotundo del lenguaje y los sucesos de la historia sagrada precristiana. Esta introducción en el manejo de textos difíciles, acompañados del rigor metodológico como mnemotécnico de su tiempo, marcaron su pensamiento teológico, que habría de repercutir tanto en su conducta política como en su lenguaje de ensayista. Todas estas características permiten, a algunos estudiosos actuales, incluir al obispo dentro de un movimiento que W. Ullmann ha dado en llamar "humanismo socio-político"[7]. Esta corriente, surgida con anterioridad al humanismo clásicamente entendido, esto es, el de los retóricos, buscaba al igual que el de éstos, la recuperación de los textos clásicos. Sin embargo, esta tarea, que en los retóricos tenía valor en sí mismo, en los humanistas socio-políticos se convirtió en un medio para alcanzar el perfeccionamiento de otras actividades del saber y, de paso, presentarse como ejemplo de conducta moral y social.

Culminada esta primera etapa de su formación intelectual y espiritual, Alonso de Cartagena fue enviado a la entonces prestigiosa Universidad de Salamanca, donde estudió ambos derechos, civil y canónico. Contando sólo veinte años de edad, obtiene su bachillerato en leyes y comienza de este modo una carrera intelectual que lo llevaría, en 1409, a lograr la licenciatura y, finalmente, a los veintinueve años, su doctorado en 1414.

Cultivó varias áreas que iban bien con su brillante preparación intelectual y con su personalidad, pues no concebía, decía él mismo, dedicarse tan sólo a una actividad, sino abordar la diversidad[8]; puede decirse que llegó a ser jurista, diplomático, historiador, ensayista y traductor de autores latinos, como Séneca y Cicerón. Ante semejante personalidad con tantos atributos, era natural que se formase una cierta "corte" de personas que deseaban aprender junto al obispo. Algo así como la vieja tradición de las escuelas episcopales o catedralicias, en las que el obispo animaba a un pequeño grupo de alumnos a *ser* un poco más. De la nobleza y de ciertas familias de hombres de negocios, esto es, mercaderes, va fluyendo un grupo intelectual en torno suyo en el palacio arzobispal de la ciudad de Burgos.

---

[7] ULLMANN, *op. cit.*, pp. 33-83; Ottavio di CAMILLO, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, 1976, p. 16 y ss.; MARAVALL, *op. cit.*

[8] *El ingenio se enoja de se ocupar syenpre de una materya y se deleyta con diversas escripturas*, prólogo a la traducción que él mismo hiciera del *De senectute* de Cicerón. Vid. O. TUDORICA IMPEY, "Alfonso de Cartagena, traductor de Séneca y precursor del humanismo español", *Prohemio*, III, 3 (1972), p. 476.

En el ámbito eclesiástico, después de recibir la ordenanza sacerdotal, su carrera comienza a los veintinueve años al nombrársele maestresala de la catedral de Cartagena. Este primer nombramiento habría de ser emblemático al quedar su nombre asociado para siempre a dicha ciudad y no a Burgos, donde alcanzó la silla arzobispal. Dos años después, en 1416, se transforma en deán de la catedral de Santiago de Compostela, aumentando significativamente su pretigio y autoridad. En 1419, reconociendo sus evidentes atributos de inteligencia, cultura y prudencia, la Cámara Apostólica lo nombra colector general y nuncio, dignidades que lo encumbran y afaman en toda España. Burgos lo incorpora entre sus integrantes en calidad de canónigo y Segovia lo recibe como deán. Finalmente, en 1435, el Papa Eugenio IV lo llama a integrar el colegio episcopal, asignándole nada menos que la sede de Burgos en la que se desempeñaba su padre, Pablo de Santamaría. Desde esta capital burgalesa, Alonso de Cartagena habría de proyectar su gran cultura creando a su alrededor una pléyade de ávidos estudiantes que esperaban completar su formación junto a este egregio obispo humanista.

Todas estas dotes intelectuales estaban en armonía con su aspecto físico, el que venía a completar su prestigio de hombre culto e inteligente. Según el cronista Fernando del Pulgar, era gracioso, bien proporcionado, esbelto y elegante, preocupado por su aseo personal, por sus ropas y, muy especialmente, por la limpieza de su mesa y hogar. De trato muy fino, tenía un aire venerable que atraía a todos y ejercía un cierto encanto en los lugares cuando estaba presente, no exento de extraordinario respeto, ya que nadie osaba decir o hacer cosa torpe ante sus ojos. La elegancia y la claridad de su lenguaje agraciaban su autoridad, al tiempo que, al más puro estilo castizo de hablar, ceceaba notoriamente, no perjudicándole en nada esta característica de su dicción. Y aunque en la distancia su apariencia infundía un respeto que lindaba en el temor, sin embargo, en la cercanía parece haber sido un hombre agradable y acogedor[9]..

3. Tareas políticas

Como era corriente en aquella época, un hombre de Iglesia tan preparado como Alonso de Cartagena, fue llamado por la corona para ocuparse

---

[9] FERNANDO DEL PULGAR, *Claros varones de Castilla* (edición de Robert B. Tate), Madrid, 1985, *passim;* Tomás GONZALEZ ROLAN, Fermín HERNANDEZ GONZALEZ, Pilar SAQUERO SUAREZ-SOMONTE, *Diplomacia y Humanismo en el siglo XV*, Madrid, Cuadernos de UNED, 1994.

de importantes tareas políticas, tanto en el papel de asesor como también de encargado de misiones. Le tocó en suerte vivir y participar de algunos sucesos decisivos de la historia política de España y Europa. En 1415, inmediatamente después de haber finalizado sus estudios universitarios, fue nombrado auditor de la Audiencia real y, cuatro años más tarde, en 1419, ocupaba una silla en el Consejo Real. Era político prudente, bien informado, muy conectado con la atmósfera de su tiempo, en una época en que Castilla había entrado en una inestabilidad política y social, producto de una profunda contracción económica que afectó a toda Europa.

El rey Juan II lo nombró embajador suyo ante la corte de Portugal en 1421, misión que se prolongó por seis años hasta 1427, en los que pudo darse cuenta de los primigenios intereses internacionales portugueses en su proyección africana y atlántico-insular. Asimismo, de 1434 hasta 1439, integró como miembro la legación castellana ante el concilio de Basilea[10].

Su excelente formación humanista y teológica cooperaba satisfactoriamente en sus misiones diplomáticas, entre las que puede recordarse el avenimiento conseguido gracias a sus auspicios, entre los reyes de Castilla y Portugal en 1411, mediación que evitó la guerra intestina en la península. Después, la ratificación de esta paz en 1423, fue también, en parte, obra suya[11].

No puede olvidarse su participación como diplomático en el conflicto que tuvieron el emperador alemán, el habsburgo Alberto II (1438-39) y el rey de Polonia Ladislao III Jagellón (1434-1444); su designación como embajador del rey Juan II y legado del Papa Eugenio IV, lo llevó a trasladarse de Basilea a Breslau para mediar entre ambos contendientes y lograr la paz. Sin duda, gracias a sus grandes dotes, la paz se logró por medio de una conciliación que implicaba la concesión que el emperador hacía de la mano de su hija al monarca polaco.

También, se ha de recordar su intervención en asuntos internos del reino, particularmente los protagonizados por un grupo de nobles rebeldes y don Alvaro de Luna, apoyado por el rey Juan II. Aunque su misión

---

[10] Abdón M. SALAZAR, "El impacto humanístico de las misiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la corte de Portugal entre el Medievo y el Renacimiento (1421-31)", en A. DEYERMOND (ed.), *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, Londres, 1976, pp. 215-26; Luis SUAREZ FERNANDEZ, *Relaciones entre Portugal y Castilla en la época del Infante don Enrique, 1393-1460*, Madrid, 1960, p. 40 y ss.

[11] M. A. OCHOA BRUN, "La diplomacia española y el Renacimiento", en J. M. ANIEL-QUIROGA y M. A. OCHOA BRUN (eds.), *Diplomacia y Humanismo*, Madrid, Fundación de Estudios Clásicos, 1989.

de mediador no alcanzó resultados positivos, debido a la pertinacia y a las ansias de poder que en esas circunstancias se generaron, su participación resulta destacada y su propuesta muy lúcida y prudente.

Como puede apreciarse, no fue un diplomático cuyas misiones se limitaran sólo al uso de la palabra y las acciones. También, su pluma autorizada le prestigiaron con toda razón, apoyado en su extraordinaria sapiencia jurídica y teológica, las dos ciencias más importantes de la época. Durante el concilio de Basilea, actuando como representante castellano, tendrá la ocasión de lucir su pluma y sabiduría. De gran jerarquía fue la lectura de un discurso muy razonado ante los padres conciliares el 14 de septiembre de 1434, titulado *Propositio altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum Castillae et Angliae in Concilio basiliense* en el que Alonso de Cartagena sale en defensa de la delegación castellana en su prioridad para ocupar los asientos posteriores a los de los representantes franceses, contra la pretensión inglesa. A primera vista, esta discusión puede parecer una disputa puramente administrativa y protocolar referida a un asunto casi honorífico. Como ha señalado M. V. Echeverría Gaztelumendi, estando comprometidas cuestiones honoríficas, sin duda, importantes para las delegaciones, la polémica tenía un trasfondo de gran importancia ya que la ubicación de la embajada en uno u otro lugar, afectaba la preferencia que las opiniones de aquélla tuvieran en las discusiones conciliares. Todavía más, dicha colocación tenía directa relación con la posibilidad de obtener la presidencia, en caso de producirse la ausencia de la embajada de Francia. Estaban, pues, en juego variados asuntos que debían tratarse con agudeza y prudencia[12].

La solución no fue fácil debido, como era lógico, a la insistente oposición de los representantes ingleses. Superadas varias votaciones, el concilio adoptó el 14 de junio de 1436 –casi dos años después– la decisión de que los embajadores españoles ocupasen los primeros puestos a la derecha de los dignatarios franceses y, por consiguiente, tuvieran asiento en un lugar preferencial respecto a los ingleses. Los argumentos expuestos por el ya obispo de Burgos fueron, pues, acogidos en razón del peso histórico-jurídico de los mismos. Esta conquista prestigió grandemente a Alonso de Cartagena en el concilio, pero también en España, incluso años después de su muerte, cuando Juan Sánchez de Nebreda, posible familiar del prelado,

---

[12] María Victoria ECHEVERRIA GAZTELUMENDI, *Edición crítica del discurso de Alfonso de Cartagena Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum Castellae et Angliae in concilio Basiliense: versiones en latín y castellano* (tesis doctoral), Universidad Complutense, Madrid, 1991.

escribió su biografía recordando este episodio como uno de los más notables de su vida[13].

4. El problema de las islas Canarias[14]

Basilea fue también el escenario donde se ventiló el problema de la conquista de las islas de Canarias no ocupadas por cristianos, que Portugal y Castilla venían disputando desde la concesión que, de ellas, había hecho el Papa Clemente VI, a través de la bula *Tue devotionis sinceritas* en 1344. En esa ocasión, el favorecido fue el caballero castellano Luis de la Cerda, concesión que el mismo pontífice se encargó de publicitar y para lo cual solicitó ayuda[15]. Interesados como estaban, los portugueses intentaron obtener el dominio de algunas islas por distintos medios; en primer lugar, enviando expediciones de conquista a la Gran Canaria en 1424, 1427 y 1434, después solicitándole al rey de Castilla Juan II en 1425, en 1434 suplicándole al Papa Eugenio IV, el que finalmente las concedió más tarde a través de la bula *Romanus Pontifex* de 15 de septiembre de 1436.

Puede remontarse el conflicto luso-castellano por las islas, al momento en que asciende al poder Don Duarte de Portugal, el 14 de agosto de 1433.

---

[13] "Ulterius fuit missus ambaxiator per dictum dominum Iohannem regem ad concilium generale congregatum in Basilea, civitate que est in Alemania. Ubi per multum tempus residens fecit quandam propositionem sollemnem contra anglicos super preheminencia throni et selle ac corone Castelle. In qua quidem propositione evidentissimis rationibus et probabilis argumentis deduxit quomodo rex Castelle debebat et debet in sessione precedere et prior sedere quam rex Anglie. De qua Preheminentia obtinuit sententiam et decisionem cum bulla plumbata pro rege Castelle contra regem Anglorum a dicto concilio", Juan SANCHEZ de NEBREDA, *De actibus reverendisimi in Christo et domini Alfonsi de Cartagena, episcopi Burgensi*, editada por Yolanda ESPINOSA FERNANDEZ, *La anacephaleosis de Alfonso de Cartagena*, edición, traducción, estudio (tesis doctoral), Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 38-48, *apud Diplomacia y Humanismo en el siglo XV* (citado en nota 9), p. 17.

[14] He analizado ampliamente el contexto histórico de la disputa por las islas en Luis ROJAS DONAT, "Vigencia de la tradicion jurídica romana a fines de la Edad Media en las *Allegationes* de Alonso de Cartagena", *RHIJ*, 19 (1996), 239-277. También mi "Posesión de territorios de infieles: Las Canarias y las Indias", en *Actas del X Coloquio de Historia Canario-americana,* Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 107-140.

[15] Sobre estos detalles de extraordinaria riqueza documental y de gran utilidad véase Joao MARTINS da SILVA MARQUES, *Descobrimentos Portugueses. Documentos para a sua história,* Vol. 1 (1147-1460) y el suplemento a éste (1057-1460), pp. 87-8. Insustituible por el estudio y los apéndices de fuentes es Alfonso GARCIA GALLO, "Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 17-18 (1958), 630-33.

El propósito de ganar el archipiélago o parte de él se constituyó en el objetivo geopolítico más importante para el reino en su proyectado expansionismo, a cargo éste del hermano del monarca, el infante Don Enrique, apodado el Navegante. En efecto, un año después, en 1434, con el respaldo de Don Duarte, el infante organiza una nueva expedición hacia la Gran Canaria, que finalizó en un rotundo fracaso[16].

En consonancia con las prácticas diplomáticas y de acuerdo con el sistema jurídico de la época, Don Duarte toma la decisión de acudir ante el Papa para obtener la cesión de las islas. Aprovechando la ocasión de hacerse representar en el concilio con una embajada, parte desde Lisboa, en enero de 1436, una comitiva con la finalidad de presentar los respectivos saludos y manifestar obediencia al pontífice, como legítimo jefe de la Iglesia. El Papa se encontraba en ese momento, junto con la curia, en Bolonia. Sin duda, esta manifestación de fidelidad, necesaria en esos instantes tan revueltos para la Iglesia, no estaba exenta de un interés político concreto y preciso. La ocasión era propicia para mostrar a Eugenio IV los esfuerzos portugueses en su lucha contra los musulmanes norteafricanos y, de paso, solicitar, además de una bula de cruzada, la concesión de la conquista de las Islas Canarias[17].

Los agentes castellanos acreditados en Lisboa debieron informar al rey Juan II de Castilla de las intenciones portuguesas, probablemente a finales de 1435, lo que explica que, al comenzar el año siguiente, la embajada castellana en Basilea es reorganizada nombrando como jefe de la legación a Gonzalo Santa María y Gutiérrez de Sandoval en reemplazo de Luis Alvárez de Paz, quien es enviado a Bolonia como representante castellano ante la curia romana. Parece, pues, posible que coetáneamente a estos acontecimientos, Alonso de Cartagena haya recibido el encargo de Juan II, de preparar un dictamen jurídico sobre el problema canario que conocía como ninguno.

En efecto, al haber sido en varias ocasiones embajador en Portugal, el

---

[16] Esta noticia se recoge en el discurso de los embajadores portugueses, presididos por el conde de Ourem, leído ante el Papa Eugenio IV en agosto de 1436: "parata navium et galiarum armaturam classe de consenssu et mandato serenissimi regis Eduardi domini et fratris sui ad preffatas insulas Canarie misit...", Biblioteca Vaticana, cod. lat. 1932, fol. 99, *apud* C. M. DE WITTE, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV siècle*, Lovaina, 1958, pp. 715-17; A.A.V.V, *Monumenta Henricina*, Coimbra, 1960-73, vol.5, pp. 254-8.

[17] "Exorat eciam idem serenissimus princeps eamdem Sanctitatem ut eas insulas quas e manibus infidelium exceperit auctoritatem conquestandi atque retinendi easdem Vestra Sanctitas dignetur eidem regi concedere et graciose elargiri", *apud* DE WITTE, *op. cit.*, p. 698. Cf. *Diplomacia y Humanismo en el siglo XV*, p. 22.

obispo sabía bien los argumentos que los portugueses sostenían y que expondrían ante el pontífice; evidentemente, en esta ocasión, no tiene conocimiento preciso del tenor ni la precisión de aquéllos que escucharía Eugenio IV pero supone que no podrán ser diferentes a los ya expuestos en 1345, ante la concesión del principado de Fortuna hecha en favor de Luis de la Cerda. En aquella ocasión, Alfonso IV de Portugal envió una carta al Papa exponiéndole su parecer por la decisión, aduciendo una serie de pruebas a su favor ser él (y no otro) el beneficiario de la conquista de las islas: primero, el haber sido los portugueses quienes las descubrieron; segundo, la mayor proximidad de las costas portuguesas a las Canarias y, tercero, la extensión de la fe católica en los lugares en que aún no ha sido recibida[18].

En base a estos argumentos ya conocidos, Cartagena elabora un poderoso documento en el que contesta a dichas pruebas y se extiende largamente sobre el derecho castellano. Presentado éste por el embajador Luis Alvárez de Paz, el resultado fue favorable a Castilla, ya que el pontífice preparó una nueva bula, la *Romani Pontificis*, de 6 de noviembre de 1436, en la que anulaba y dejaba sin efecto alguno la concesión hecha a Don Duarte de Portugal. Pero, lo que es más importante, de acuerdo con los argumentos de ambas partes, es que el Papa reconoce al rey castellano su derecho sobre las islas, entre otras causas, porque este derecho se fundaba en el título heredado por su corona[19].

El triunfo castellano se debe no sólo al peso mismo de los hechos sino, y muy especialmente, a la genialidad persuasiva de Alonso de Cartagena. El documento es una joya jurídica en la que se fundamenta la futura expansión castellana por el Atlántico hasta llegar a las Indias.

---

[18] "...quod predictarum insularum fuerunt prius nostri regnicole inuentores... Nos, uero, attendentes quod predicte insule nobis plus quam alicui principi propinquiores existant quodque per nos possent comodius subiugari... pro defensione et dilatatione fidei orthodoxe", *Monumenta Henricina*, 5, pp. 224-30. También GARCIA GALLO, *op. cit.*.

[19] "ipsasque litteras et concessionem necnon quecumque inde secuta in hac pro nullis et infectis haberi volumus, decernentes ex nunc irritum et inane quicquid in contrarium...a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attemptari... Cum, autem, nobis super [constaret] quod carissimus in Christo filius noster Joannes, Castelle et Legionis rex illustris, in prefatas insulas, tum ex antiquo corone sue titulo, tum etiam aliis causis, ius habere...", *Monumenta Henricina*, 5, pp. 345-7.

AA.VV., **Fronteras y fronterizos en la historia**, Valladolid, Universidad de Valladolid, Instituto Universitario de Historia de Simancas, 1997 (177 pp.).

El Instituto Universitario de Historia de la Universidad de Salamanca ofrece, desde hace algunos años, una atractiva colección editorial en la que presenta volúmenes colectivos de temas diversos pero de gran actualidad. Por lo general, estas obras recogen artículos o ponencias presentadas en encuentros o seminarios organizados por el propio Instituto e incluyen la mirada desde el mundo medieval hasta la actualidad. En ocasiones, aportes de arqueólogos o historiadores del arte enriquecen los enfoques realizados.

El agua, los saberes, la hacienda, el pecado fueron algunos de los temas abordados, entre los que debemos incluir el de *fronteras y fronterizos*, que cuenta con los aportes de Emilio Mitre Fernández, Ricardo García Cárcel, Manuel Lucena Giraldo, Friedrich Edelmeyer y Borja de Riquer i Permanyer.

Sin duda, las breves líneas contenidas en esta publicación reflejan históricamente una temática no sólo actual sino también preocupante: la difícil construcción de las identidades.

E. Mitre, en "La cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas", se ocupa del "paso de una idea de frontera móvil a una realidad de frontera estática". Luego de plantear el marco teórico de los estudios actuales de fronteras referidas al ámbito medieval –marco teórico que, en líneas generales, retoma algunos postulados de F. Turner pero con una mirada más antropológica, como propone R. Burns–, sostiene que "es la Península Ibérica el auténtico paradigma de sociedad de frontera en tiempos medievales". Y esto es así porque la coexistencia entre cristianos y musulmanes transformó el vivir de dichas sociedades, incitándolas a organizarse para la guerra, a desplazarse hacia delante, según expresión de J. A. Maravall. Sobre la base de este permanente desplazamiento hacia delante se ha generado toda una cuestión historiográfica: la referida a la *Reconquista*, que transformó la lucha contra el moro en un gran proceso de colonización y organización del espacio.

En este contexto, la frontera era una realidad viva y cotidiana, zona de peligros y marginalidad, espacio bélico por excelencia pero abierto a la libertad y las iniciativas. De allí que J. Lacarra pudiera plantear como categoría historiográfica la de "ciudades-frontera". Descartada la idea de frontera como demarcación política, E. Mitre considera que la frontera aparece en los primeros momentos de la Edad Media como una categoría mental y tenía unas connotaciones en las que incidían más los factores espirituales que los políticos.

San Ambrosio planteaba la existencia de *hostes extranei* al hacer referencia a lo extraño y diferente de la comunidad cristiana. En este sentido –más escatológico que territorial– se plasma la idea de frontera entre Cristiandad e Islam en la Península Ibérica. Esta idea de frontera refiere y subraya la alteridad, con lo que se pone énfasis al conflicto intercultural. Incluso aún en la baja Edad Media castellana la frontera por antonomasia sigue siendo islámica: el reino de Granada. Pero, a partir del siglo XIII, este término se irá cargando de otro significado, más territorial y político, que estabiliza y fija límites entre reinos. Este proceso tiene en la aparición de la figura del Adelantado Mayor de la Frontera (c. 1240) su expresión más clara y contundente.

Por ello, insiste el autor, "la Península Ibérica puede ser definida como excelente laboratorio en el que se experimentaron los cambios y cobraron cuerpo los distintos sentidos que el vocablo frontera tiene a lo largo del Medievo". Sostiene que dos son las razones que pueden esgrimirse en este sentido:

a) los Estados peninsulares adscritos a dos de las grandes religiones monoteístas eran sociedades de frontera en la frontera de dos sociedades, lo que permitió el desarrollo de estereotipos relativos a la "otredad";

b) con el discurrir del tiempo, la solidificación de fronteras afectó a todas las entidades políticas, tanto cristianas como islámicas.

R. García Cárcel, en "Las fronteras mentales y culturales. Los problemas de identidad de la España moderna", afirma que las cuestiones fronterizas son tan difíciles de superar porque no sólo plantean conflictos relativos a límites territoriales y ambiciones político-militares sino, fundamentalmente, ponen en juego valores tales como "nacionalidad", "comunidad propia", "comunidad de extraños", etc. He aquí que la complejidad de la frontera se relaciona intrínsecamente con la complejidad del concepto de identidad nacional. Lo que interesa al autor es destacar la trascendencia de los componentes subjetivos de la identidad nacional en la España moderna. Haciendo propios los argumentos esgrimidos por E. Mitre, sostiene que las fronteras territoriales de España se conforman definitivamente –o casi– con la incorporación del reino de Navarra en 1511. A partir de esta delimitación es posible analizar los mecanismos puestos en marcha por la monarquía para "producir un territorio nacional", según expresión de J. Revel. Esta producción hace hincapié en la construcción de lo que B. Anderson denomina "comunidades imaginadas". Estas comunidades serían el resultado de un proceso continuo y socialmente elaborado de definición de amigo y de enemigo, es decir, dependerían, ante todo, de la experiencia subjetiva de la diferente percepción de la alteridad. Esta cuestión de la identidad nacional ha sido profusamente debatida por la

historiografía española y ha dado lugar a una célebre polémica entre A. Castro y C. Sánchez-Albornoz.

M. Lucena Giraldo, "Ciencia para la frontera. Las expediciones de límites y la ocupación del espacio americano, 1751-1804", estudia lo que denomina "reformismo de frontera", entendiendo por tal la ocupación de espacios coloniales americanos marginales y la reestructuración de las dinámicas regionales a partir de las reformas borbónicas. El artículo propone una crítica historiográfica escueta pero clara en torno al reformismo del siglo XVIII, reformismo que —según Lucena Giraldo— fue consciente de la necesidad de controlar las fronteras del Imperio, necesidad de control que llevó a conocer, reconocer y demarcar las olvidadas fronteras del Nuevo Mundo.

Esta particular dimensión del reformismo dieciochesco es presentada por "ciclos delimitadores". El primero abarca de 1750 a 1761 y se relaciona con la fuerte presencia portuguesa en América y el tratado de Madrid, cuya característica principal fue el reparto de América del Sur en dos áreas de influencia, el Amazonas para Portugal y el Plata para España. El segundo ciclo, comprendido entre 1777 y 1804, gira en torno a las cuestiones limítrofes derivadas del tratado de Madrid y la firma del tratado de San Ildefonso.

Todas las expediciones de límites se pueden reunir en dos categorías: científicas y de organización territorial. En el caso de las primeras, el exhaustivo estudio de las fronteras americanas permitió la acumulación de gran cantidad de material cartográfico, geográfico, botánico e histórico que se conserva en museos y bibliotecas de ambos lados del Atlántico. En el campo de la organización del territorio, se observa que el reformismo borbónico en la América Española tuvo una de sus manifestaciones fundamentales en la producción de espacios occidentalizados. Sin embargo, afirma, lo significativo de este proceso fue la configuración de una sociedad de frontera que incluía indios en proceso de aculturación y mestizos étnicos asimilados, proceso que fue abruptamente interrumpido por las guerras de la independencia.

F. Edelmayer, en "Etnias, religiones y fronteras en los Balcanes (Siglos XVI-XX)", propone una reflexión histórica sobre el conflicto en los Balcanes. Esta reflexión es motivada por las guerras regionales desatadas tras la desintegración de Yugoslavia, que generaron no sólo muertes sino también desplazados, refugiados y odios cada vez más difíciles de superar. Subraya lo difícil que resulta reconocer límites geográficos precisos para los Balcanes así como lo intrincado de su construcción como espacio cultural, dada la superposición de etnias, religiones y culturas. Estas dificultades se podrán superar sólo con el compromiso y los renunciamientos de las partes involucradas, especialmente en lo relativo al reconocimiento y respeto de las minorías étnicas.

Por último, B. de Riquer i Permanyer ofrece, en "Estado y nacionalismos en la España contemporánea", una reflexión de la historiografía relativa a las cuestiones de Estado y nacionalismos en los siglos XIX y XX, para luego brindar una propuesta de investigación cuyo objetivo principal es profundizar los conocimientos sobre estas temáticas. Al respecto, señala con cierto asombro cómo en España los estudios sobre los nacionalismos no han sido lo suficientemente desarrollados, pese a la impor-

tancia de este tema en la vida cotidiana de los españoles. Según el autor, la cuestión de la "nación española" ha obturado otro tipo de planteamientos. Finaliza su artículo invitando a una profunda reflexión que incorpore y supere las limitaciones de las posturas regionalistas y verticalistas, en pos de un proyecto de investigación que permita plantear, en términos acordes a los de fines del siglo XX, la cuestión política de los nacionalismos.

En síntesis, esta obra nos ofrece diferentes miradas –diferentes no tanto por sus enfoques sino por sus contenidos cronológicos y espaciales– sobre un tema actual, dado que, en los últimos años, se está pagando un precio muy alto por la delimitación arbitraria que se ha hecho de las fronteras. Como afirma R. García Cárcel, haciendo propias las palabras de P. Vilar, "en el fenómeno frontera siempre hay que tener en cuenta los que las hacen y los que las sufren, que normalmente nunca suelen coincidir". Y estas ponencias han tratado de abordar ambas miradas a la vez.

Gerardo Rodríguez

BIZZARRI, Hugo O., **Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, siglo XIII)**, Buenos Aires, Secrit-Incipit, 2000 (xlviii + 385 pp.).

El siglo XIII reconoce en Castilla una serie de textos tradicionalmente agrupados bajo el rótulo de "literatura de castigos" o "literatura sapiencial", los cuales –a menudo considerados por los tratados de literatura como integrantes del gigantesco e impreciso universo de la "literatura didáctica"– representan, en realidad, un grupo heterogéneo de obras literarias (diálogos de preguntas y respuestas, colecciones de sentencias, espejos de príncipes, etc.). Esta literatura sapiencial o sentenciosa, que se desarrolló durante la Edad Media, significó el vehículo discursivo para transmitir la sabiduría y adquirió formas que, si bien divergían de texto a texto, se sostenían sobre una base común: el diálogo entre quien poseía un saber y aquél que deseaba obtenerlo. "No se es sabio por traer cosas nuevas, sino por acumular, de lo ya sabido, más que otros", diría José A. Maravall en referencia a la concepción del saber en la Edad Media. Por ello, es habitual que muchos de estos textos adquieran la forma de preguntas y respuestas sobre los más diversos temas de acuerdo con las características de los personajes o con los intereses de un determinado grupo de lectores: regimiento del reino, maldades de las mujeres, cuidado del alma, filosofía natural, etc., compilaciones que, por otra parte, repiten a menudo, en variantes casi idénticas, respuestas a cuestiones similares.

El *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, siglo XIII)* excede largamente la definición que, en el imaginario colectivo, suele citarse para referirse a un diccionario. Es, de hecho, un desglose meditado de la literatura sapiencial escrita en Castilla durante el siglo XIII, que permite vislumbrar distintos estadios o fases de interés para su estudio, ya sea desde perspectivas lingüísticas, filosóficas, literarias, históricas e ideológicas.

Sin duda, el texto que nos ocupa requiere de un probado conocimiento del género y de una meticulosidad estricta en la clasificación y análisis de tan vas-

to material. El Dr. Hugo O. Bizzarri, experto reconocido en el tema a través de sus ediciones de textos sapienciales, cumple exitosamente con dicha tarea al priorizar los textos por sobre cualquier afán interpretativo. Se trata de "desarticular" eficazmente cada texto para ponerlo en correlación con sus congéneres y advertir así similitudes y diferencias. De esta manera, se perciben dos fenómenos en los escritos sapienciales estudiados: a) refrán, proverbio o sentencia –fácilmente reconocibles por los receptores–, como unidades discursivas mínimas (o *formas simples*, en terminología de André Jolles), que se integran a la unidad mayor de la prosa y b) creación, por medio de un discurso sentencioso *ad-hoc*, de "nuevas formas de definir" conductas humanas, cuestiones pragmáticas y materia científica. En ambos casos, estamos frente a la utilización de procedimientos discursivos específicos que amalgaman la diversidad y que permiten distinguir o identificar cada subgénero (diálogo, preguntas y respuestas, exposición doctrinal, colecciones de sentencias, etc.).

Ensayar una comparación entre esta obra y diccionarios semejantes (Eleanor O'Kane, *Refranes y Frases Proverbiales Españolas de la Edad Media*, Anejo II del Boletín de la Real Academia Española, 1959; Juana Campos y Ana Barella, *Diccionario de Refranes*, Anejo XXX del Boletín de la Real Academia Española, 1975) excede esta breve nota. Sólo baste decir que existe una diferencia esencial con los textos enunciados, más caracterizados por una visión unidimensional de formas lingüísticas (el refrán) o de una época (la Edad Media), para cuya percepción del bagaje sapiencial basta con un ordenamiento alfabético de la materia presente en cada uno. La diferencia significativa entre éstos y el *Diccionario* de Bizzarri reside en la ampliación del campo conceptual que, en cierta medida, encierra el desarrollo de una cosmovisión en la Castilla del siglo XIII: no sólo se trata de un diccionario de refranes o de frases proverbiales sino de un diccionario paremiológico e ideológico.

Recordemos que el término "paremiológico" fue utilizado en el siglo XIX por Oswald Robert Kirchner en su monografía *Parömiologische Studien*, ofrecida en 1878-1879. En dicho estudio, referido a las colecciones de refranes y su elaboración, problematiza la definición y distribuye el material proverbial en tres clases: 1) refranes y frases proverbiales, 2) modismos idiomáticos regionales y metafóricos y 3) frases hechas, frases proverbiales y sentencias. Lo paremiológico, entonces, no debe entenderse como lo referido sólo a *refranes* (insertos habitualmente en un contexto popular) sino también a *proverbios* y *sentencias* (enmarcados dentro de un contexto culto o erudito). Podría decirse que cualquier persona está en condiciones de presentar una definición apropiada de *refrán*, ya que habitualmente todos saben distinguirlo, lo utilizan a diario, son –en términos de Georg Büchmann– *geflügelte Worte* ("palabras aladas") porque, justamente, están en boca de todos. En cambio, las sentencias apelan a un emisor poseedor de la sabiduría (un anciano, un sabio, un ermitaño, un filósofo, un rey) que la transmite a pedido de un joven, de un discípulo, de un príncipe o futuro gobernante, etc. De alguna manera, esto último se relaciona con el segundo término que define este *Diccionario*: lo ideológico.

Las ideologías constituyen un con-

junto de representaciones a través de las cuales el individuo define su lugar en el mundo. Son configuraciones sociales de la conciencia que se manifiestan a manera de un "saber" semiformalizado de "lugares comunes" y prescripciones éticas o como discursos sistemáticos. Es posible ver de qué forma la ideología opera en una doble dirección: como elemento de homogenización respecto de los miembros de una misma clase y como elemento de distinción/oposición respecto de otras clases o grupos sociales. En tal sentido, interesa señalar que, en este *Diccionario*, un mismo concepto (por ejemplo, R.I.90.1 *Mantener el reino*) se traduce en varias sentencias, frases proverbiales o refranes que permiten distinguir los cambios culturales, las variaciones lingüísticas y las tensiones ideológicas que se van desarrollando a lo largo del siglo en el reino de Castilla. Así, el reino se mantiene con "verdat e justicia...e buena andança" (*Castigos e Documentos del rey don Sancho*), con "rey, con ley e con espada" (*Libro de los Cien Capítulos / Flores de Filosofía*), con "lo que da omne ante que gelo pidan" (*Poridat de poridades*), con "catar debdo de onrra a los reyes" (*Regla que auien los fijos de Ysrael*), o "quando la misericordia e la verdad se fallan en vno, e la paz e la justicia se besan" (*Partida* II).

En cuanto a su organización, el presente diccionario utiliza una clasificación temática o ideológica, dentro de la cual se ha optado por una ordenación alfabética sobre la base de "palabras-clave". El material se distribuye en: I) Temas referentes al regimiento del reino; II) Temas referentes al regimiento del alma; III) Temas referentes a los pecados capitales; IV) Temas referentes al cuidado del cuerpo; V) Temas referentes a la filosofía natural y VI) Temas referentes a historia sacra y profana. Por ejemplo: en I) Temas referentes al regimiento del reino, es posible distinguir la palabra-clave "Enemigo", para la cual existen los siguientes matices, según los cuales se transcriben los refranes, sentencias o proverbios correspondientes: 1) maneras del enemigo, 2) males que nacen del enemigo, 3) enemigo de casa, 4) acometer al enemigo con sabiduría, 5) apariencia ante el enemigo, 6) confundir al enemigo, etc.

Por otra parte, el presente *Diccionario* se aparta de los diccionarios corrientes al tener un riguroso índice que facilita la precisión en la búsqueda no sólo alfabética sino de variaciones o matices de un mismo concepto. Además, cada asiento lleva una sigla identificatoria que, a su vez, lo define y ubica dentro de un paradigma conceptual.

Como se observará, la obra reseñada se convierte en una útil y valiosísima herramienta de trabajo, preciosa para disciplinas tan diversas como la literatura, la historia, la filosofía, la lingüística o, los últimamente redescubiertos, "estudios culturales".

Podemos afirmar, parafraseando a Don Juan Manuel —quien, en el prólogo al *Libro del Conde Lucanor* decía que aún los que no entendieran muy bien su libro "por las palabras falagueras et apuestas que en él fallarán, (...) aunque ellos non lo deseen, aprovecharse han dellas..."— que hasta los lectores más alejados de cuestiones académicas podrán regocijarse con las definiciones que ofrece la obra.

Por último, no debemos olvidar una categoría de lector, por lo común inadvertida u olvidada a lo largo de siglos: los lectores de diccionarios, esos curio-

sos infatigables para quienes, indudablemente, este texto será de atractiva lectura y sanador sosiego.

El segundo tomo de este *Diccionario*, dedicado a la Castilla del siglo XIV y actualmente en preparación, descubrirá seguramente aquellas líneas ideológicas interrumpidas respecto de las del siglo anterior, las nuevas surgidas a la luz de acontecimientos históricos y la utilización de la herencia sapiencial precedente, como un modo de examinar el pulso del Siglo de la Crisis o de advertir los mecanismos de la invariable pero aún desconocida naturaleza humana.

María Mercedes
Rodríguez Temperley

CASTELLANOS, Santiago, **Hagiografía y Sociedad en la Hispania visigoda. *La Vita Aemiliani* y el actual territorio riojano (siglo VI)**, Logroño, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, 1999 (170 pp.).

La historiografía sobre la Hispania visigoda se ha caracterizado, hasta hace poco tiempo, por análisis que, sin dejar de ser valiosos, se han ceñido a problemas específicos relativos a este período. Tales análisis suelen minimizar otros aspectos inherentes al mismo marco espacial y temporal, en función de ciertos presupuestos teóricos y metodológicos. Ejemplo de ello son los trabajos de historiadores del derecho, de la Iglesia o de las instituciones que, si bien no dejan de ilustrarnos sobre aspectos particulares de determinado asunto, suelen perder una visión de conjunto. Dicha visión, dada la escasez documental, resulta ineludible en el intento de aproximarnos a la comprensión y explicación de tan difuso marco histórico.

En tal sentido, sólo en las últimas dos o tres décadas, han aparecido una serie de trabajos que buscan ofrecer una *representación total* de la problemática visigoda, al integrar en sus análisis dimensiones políticas, económicas, sociales, religiosas, ideológicas, etc. A estas nuevas perspectivas, precisamente, se adscribe este escrito de Castellanos quien, en el marco de un estudio regional –el Alto Valle del Ebro en el siglo VI– formula un conjunto de preguntas de carácter *multi-referencial o total*, que le permiten ahondar en la temática, matizando ciertos asertos previos de carácter generalizador. Tales asertos, por lo común, no tuvieron en cuenta la complejidad del objeto y la especificidad de su manifestación en cada momento y región.

En tal sentido, el eje de la obra que consideramos consiste en ofrecer una representación que da cuenta de las tramas estructurales –como patrones de poblamiento, el *patrocinium* y sus vinculaciones con las relaciones socio-económicas y el culto a los santos, etc.– de una sociedad periférica en el marco de los últimos siglos de la Antigüedad. Ello permite poner de relieve los dislocamientos producidos en la región por el resquebrajamiento y posterior caída del Imperio Romano, las invasiones bárbaras y las crecientes autonomías de los *potentiores* locales. Estos hechos, si bien determinaron rupturas a nivel general, en el caso particular del culto a los santos connotó, por el contrario, una mayor continuidad y reorganización —continuidad y reorganización que resultan, asimismo, soporte de las emergentes configuraciones altomedievales—.

En ese contexto, el autor articula su trabajo en cuatro grandes apartados, que reflejan puntualmente las tramas estructurales antes mencionadas. Así, en el primero de ellos, se centra en el análisis de los patrones de poblamiento vigentes en la zona, acorde a la información que proporcionan la *Vita Sancti Aemiliani* y el registro arqueológico. En función de esto, demuestra que, frente a las ideas clásicas de pérdida de población y descomposición de la ciudad en el período visigodo, la región muestra retención de un número importante de pobladores aunque dispersos en nuevos espacios —tales como oratorios en cuevas ubicadas en terrenos inmediatos al valle del Ebro—. Asimismo, destaca la pervivencia de ciertos esquemas de hábitat como ciudades, asentamientos en lo alto tipo castros, *uillae* y núcleos menores ubicados en el llano; pervivencias a las que hay que agregar la fundación, por parte de los reyes germánicos, de nuevas ciudades —como Recópolis o Victoriacum— y plazas fuertes. De esta manera, el autor conjetura la posible existencia de una profunda reorganización y complejización de los patrones de ocupación del espacio en la época visigoda, más que una despoblación y desurbanización.

En lo que respecta al segundo apartado, Castellanos se aboca al estudio del contexto político, señalando las recurrentes y virulentas alteraciones que experimentó Hispania en general (y la diócesis Tarraconensis en particular), desde la tetrarquía de Diocleciano hasta la consolidación del reino godo de Toledo. Dentro de este marco, su abordaje micro-espacial y multi-referencial le permite relativizar el alcance de algunas mutaciones específicamente políticas, subrayando la pervivencia de ciertas dinámicas de poder. En efecto, si bien es cierto que el establecimiento de los godos en Hispania determinó la apropiación, por parte de la aristocracia germánica, de los puestos de mando, ello no supuso —al menos, en ciertas regiones periféricas— un desplazamiento generalizado de los grupos locales de poder. Por el contrario, en estas zonas se observa una marcada continuidad en el accionar de los *potentiores*, quienes siguieron ejerciendo las funciones políticas y sociales en sus respectivas comunidades, frente a la autoridad nominal del poder central.

En el tercer capítulo, por su parte, el autor retoma lo señalado anteriormente sobre la organización del poblamiento, no sólo con el claro propósito de subrayar la reformulación que experimenta la red urbana heredada del período romano sino también para introducir el tema de las relaciones socio-económicas. En efecto, la corroboración arqueológica de la existencia, en la región, de *uillae*, *domus* y esquemas de asentamiento marginales —así como ciertas menciones que figuran en la *Vita* en torno a personajes tales como el "senator", el "curialis", el "comes", los "servi" y las "ancillae"— le sirven para bosquejar la estructura socio-económica del Alto Ebro. Esta se compondría, en primer lugar, por un reducido grupo de *potentes* (que se caracterizan por ser grandes propietarios de tierras, estar estrechamente vinculados entre sí y disponer de una serie de mecanismos reproductivos que les aseguren sus espacios de poder) y, en segundo término, por un mayoritario número de dependientes, que se encontrarían vinculados con los primeros a través de las redes de *patrocinium*. Estas mismas redes, además, estarían señalando –según

anticipara Castellanos en el segundo apartado– la continuidad, redefinida, tanto de la base de poder de los grupos locales como de los lazos de dependencia.

Finalmente, el cuarto y último apartado, si bien se centra en lo religioso, constituye al mismo tiempo una instancia de síntesis de las dimensiones antes analizadas. En tal sentido, por una parte, Castellanos corrobora la existencia y pervivencia de comunidades cristianas –tanto seculares como monacales– en el Alto Valle del Ebro hasta, por lo menos, el siglo VII. Con ello, cuestiona los planteamientos historiográficos centrados en el estudio de los monasterios a partir de las cartas fundacionales, fechadas en la época de repoblación: en algunos casos, estos asentamientos del siglo VII constituyeron los fundamentos de los monasterios medievales en la región.

Por otra parte, y a manera de conclusión, Castellanos se centra en la redefinición de las relaciones de *patrocinium* que llevaron a cabo los obispos, a través de la *apropiación* y *manipulación* del proceso de configuración y difusión del culto a los santos. En efecto, en un contexto donde la seguridad es una cuestión casi obsesiva, el episcopado logra que se deposite en él el papel de intermediario entre la comunidad y la divinidad convirtiéndose, de esta manera, en cliente del santo pero, a la vez, en *patronus* de esa numerosa clientela compuesta por los "fieles". En otras palabras, tales clientelas —para tener una relación "próxima" con el santo— debieron entrar en dependencia del obispo quien, a través de este proceso, no sólo reforzará su *status* episcopal sino que también experimentará un notable incremento patrimonial (vg., las donaciones de los fieles para "comprar" la proximidad del santo).

En suma, se trata de un trabajo interesante desde el punto de vista de su abordaje multi-referencial y regional. Quizás hubiese sido aconsejable que el mismo presentara una mejor estructuración y no cayera en frecuentes e innecesarias repeticiones. También se echa de menos, en ciertos casos, un mayor grado de profundidad en el tratamiento de las fuentes. Pese a ello, nos brinda un marco válido de análisis del tema, adecuadamente matizado respecto a los grandes modelos teóricos. Tales matizaciones son las que verifican la continuidad y reorganización de los diversos espacios sociales del Alto Valle del Ebro en el siglo VI y nos alejan de las clásicas teorías que veían una ruptura en tal sentido.

Marcos Rubiolo Galíndez

NICOLAS DE CUSA, **Un ignorante discurre acerca de la sabiduría. Idiota de sapientia** (traducción, introducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico), Buenos Aires, Eudeba, 1999 (110 pp).

En primera instancia queremos celebrar la aparición de la colección "Temas medievales" que Eudeba anuncia en la contratapa del libro. Lo que ha motivado esta iniciativa ha sido el deseo de "satisfacer un requerimiento universitario" y, a la vez, el de "ofrecer al público en general instrumentos que le faciliten el acceso al fascinante y mágico mundo medieval". El texto que nos convoca forma parte de este ambicioso proyecto. La colección consta de

tres series: la *serie* textos, que recoge versiones bilingües anotadas de tratados fundamentales, la *serie* traducciones, donde se realiza la versión española de los textos latinos medievales y la *serie* ensayos, en la que se ofrecen trabajos de análisis de importantes medievalistas. El *Idiota. De sapientia*, perteneciente a la *serie* textos e inaugura esta interesante propuesta.

La "Introducción" del libro está dividida en cuatro partes. En la primera de ellas, "Vigencia del pensar cusano", se hace referencia a la contemporaneidad de la preocupación de este "poco conocido testigo del naciente humanismo renacentista": la sabiduría. En nuestro "tiempo cargado de crisis y oscuridades", Nicolás de Cusa nos presenta su experiencia. Testigo del desmoronamiento de la sabiduría construida en el apogeo medieval y partícipe de los inicios del humanismo, su búsqueda se orientó hacia lo sustancial por sobre lo accesorio, con el objetivo de llegar al sentido del todo. En la segunda parte, "Orígenes. Formación y gestión de Nicolás de Cusa", se realiza una pequeña biografía y una descripción acerca de los estudios y del comienzo de la actividad cusana. Todos estos datos contribuyen a la contextualización de su obra y confirman que su intensa actividad diplomática y su dedicación pastoral no le impidieron abordar temas metafísicos y espirituales. En "El ignorante (*idiota*)", que aparece como un primer subtítulo, se ubica temporalmente el *Idiota. De sapientia* en el año 1450, cuando la unidad de la Iglesia parecía ya consolidada. Estos diálogos formaban parte de una serie de cuatro reunidos bajo el título *Idiotae Libri*. Habían sido compuestos en forma separada y cada uno tenía un título distinto: *De sapientia, I* y *II, De mente* y *De staticis experimentis*. En "Los diálogos acerca de la sabiduría", segundo subtítulo, se define el concepto de sabiduría al que se va a referir el *idiota* a lo largo del texto: "el alimento propio y natural que puede satisfacer el deseo infinito de Verdad del espíritu humano". Si la Verdad es inaccesible, "la sabiduría consiste en *alcanzar inalcanzablemente lo inalcanzable*". Se señala la importancia de considerar cada uno de los elementos incluidos en esta afirmación para poder comprender el principio de la *docta ignorantia:* el espíritu humano, que por su deseo natural aspira a la sabiduría; la sabiduría, que es infinita y por lo tanto inalcanzable; el modo de alcanzar lo inalcanzable, inalcanzablemente. El *idiota* propone un camino que supera los sentidos y la razón, en el que "es posible el paradojal concebir lo inconcebible" y conduce al *orator* a través de ese camino cuya puerta de entrada es el mercado. Se realiza un pequeño recorrido a través de los principales pasajes de los dos libros que componen el texto cusano y se extraen algunas de las características más sobresalientes: la peculiar relación entre lo Uno y lo múltiple, Dios como única fuente de verdad y de fe, la interrelación entre la teología y la filosofía. En la tercera parte, "Fuentes", se menciona el texto original latino que ha sido utilizado: el publicado en la edición crítica de la Academia de Ciencias de Heildelberg en 1937. Asimismo, se ha cotejado con el texto propuesto por Renate Steiger y Nikolaus von Kues en 1988. En la cuarta parte, "Orientación bibliográfica" –que se encuentra dividida en dos secciones ("Estudios generales" y "Acerca de la noción de sabiduría")– se mencionan los distintos trabajos publicados sobre Nicolás de Cusa y sobre el

concepto sobresaliente de su obra.

A continuación, se reproduce el texto latino del *Liber Primus* y la correspondiente traducción al español. El objetivo de las notas complementarias es "la agrupación temática de los aspectos que consideramos centrales en el pensamiento cusano". Al abordar los distintos pasajes del texto que pueden resultar más problemáticos, en varias ocasiones se recurre a otros escritos del mismo autor que sirven para la comprensión de ciertos postulados que aparecen como constantes a lo largo de su obra. En "Conflicto entre el orador y el ignorante (la paradoja)" se realiza una breve descripción de las condiciones del encuentro y de los dos personajes. Como modo de presentación de sus argumentos, Nicolás de Cusa recurre a un género instituido y con una larga tradición en los escritos filosóficos: el diálogo. Los términos *orator* e *idiota* abren el juego a la inversión de roles: el que se creía sabio es el verdadero ignorante y el que se reconoce ignorante es el verdadero sabio. En "El punto de partida en la actividad cognoscitiva: numerar, pesar, medir" se rescatan y explicitan aquellos pasajes del texto que tratan acerca de la actividad propia de la razón —conocer— y del origen del conocimiento —los sentidos—. En "El tema de lo uno subyacente y el ascenso a la sabiduría" se aborda el problema del límite del conocimiento. La frase *attingitur inattingibile inattingibiliter* señala, por un lado, la posibilidad de acceso a la sabiduría pero, al mismo tiempo, la niega porque lo que se alcanza es inalcanzable. En "La sabiduría presente en todas y cada una de las realidades" se rescata y se analiza una característica constante a lo largo de toda la obra cusana: la presencia y realidad de lo infinito en lo finito. Si la sabiduría no estuviera presente en la realidad, nada tendría consistencia. En "Pregustación y gusto de la sabiduría" se señala el juego semántico presente en la expresión *sapientia est quae sapit*, que "establece una inescindible relación entre lo máximo e infinitamente deseable en el ámbito del conocer, la sabiduría, el *sapere*, el 'saber' en el sentido de gustar o saborear". A pesar de la inaccesibilidad de la Verdad y, por consiguiente, de la sabiduría, Nicolás de Cusa presenta otro modo de aprehensión caracterizado como un "gustar", expresión que es posible explicitar a partir de otros textos del autor y que se identifica con un tipo de contacto con lo deseable en el cual se accede a la sabiduría. En "Algunos aspectos trinitarios a propósito de la sabiduría", el objetivo es abordar el complejo tema de la Trinidad que revela la interacción de los ámbitos filosófico y teológico en la concepción cusana, actitud poco frecuente en su tiempo. Esta sexta parte se halla dividida en dos. En "Formulaciones intratrinitarias y su reflejo en la creación" se hace referencia a la explicitación de cada una de las personas caracterizándolas por aquello que las distingue: el Padre da el ser, el Hijo es de quien proviene ese ser, el Espíritu Santo es quien une y conecta todas las cosas de modo tal que el ser y el ser tal esté unido para que pueda ser. En "Un nivel más profundo" se señala la profundidad ontológica de todas las cosas: ser, ser tal, ser unido, de modo tal que la realidad de las cosas también es unitrina.

Luego se reproduce el texto latino del *Liber Secundus* y su correspondiente traducción. Las notas complementarias a este libro están divididas en tres partes. En "Reflexión sobre el alcance

semántico de nuestro lenguaje sobre Dios" se señala la modificación que se opera con relación a lo que se había afirmado en el primer libro. Allí se indicaba "el acceso a lo inaccesible inaccesiblemente", aquí se muestra una camino de acceso que el mismo autor llama *facilitas*. De esta manera, se da inicio a las consideraciones acerca del lenguaje sobre Dios que concluirán en el reconocimiento de la existencia de una teología afirmativa y de una teología negativa. Nicolás de Cusa reconoce la necesidad de *trascender* la teología copulativa y de ubicar la reflexión por sobre todo ello, conclusión que soportaba una larga tradición: Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena y el Maestro Eckhart son algunos de los nombres más representativos. Se señala la reiteración del concepto *absolutus* y se sostiene que, a través del mismo, se destaca la total independencia de Dios respecto de las disquisiciones humanas. En "La relación *complicatio-explicatio*" se plantea qué tipo de vinculación une la multiplicidad de las cosas con su verdad o su ejemplar, pregunta que no resulta sorpresiva en un pensador ubicado en la tradición neoplatónica cristiana. Se acotan los sentidos de *complicatio-explicatio* y se señala la necesidad de integrar a esos conceptos la noción de *contractio*. En "La prioridad del ejemplo matemático" se da cuenta del único método señalado por Nicolás de Cusa como capaz de dar el salto sobre lo que separa lo finito de lo infinito, lo contracto de lo absoluto y se expone "de qué modo se propone la utilización de los signos matemáticos, en sí mismo finitos, para operar, desde ellos". Al final, se añade un glosario que tiene como objetivo acotar el sentido de los términos latinos utilizados.

Hubiera sido interesante que se incluyera un índice de conceptos, dadas las características del trabajo. No obstante, podemos sostener que, de acuerdo con la calidad y amplitud de la notas, el texto por lo menos alcanza, si no excede, el modesto objetivo planteado al principio. Creemos que el arduo esfuerzo que siempre demanda la traducción ha de ser, por sí mismo, un motivo para alentar este tipo de iniciativas.

Gabriela A. Monti

HEUSCH, Carlos (en colaboración con Jesús Rodríguez Velasco), **La caballería castellana en la Baja Edad Media. Textos y contextos**, Montpellier, Université de Montpellier III, 2000 (Colección "Espagne médiévale et moderne", 1) (352 pp.).

La presente obra constituye uno de los principales campos de investigación al que se dedica este autor como catedrático de literatura medieval española en la Universidad de Montpellier-Paul-Valéry, orientados esencialmente a temáticas relacionadas con la historia cortesana y la historia cultural en la Castilla del siglo XV. Cuenta, además, con la participación y colaboración de Jesús Rodríguez Velasco, profesor titular de filología románica en la Universidad de Salamanca y destacado especialista en los estudios sobre la caballería medieval.

El trabajo reúne los textos más representativos para el estudio de la caballería castellana compuestos entre mediados del siglo XIII y el siglo XV; comprende un vasto conjunto de obras y documentos de diverso género y formas discursivas: textos de carácter ju-

rídico como las compilaciones legales, códigos y ordenamientos; textos narrativos como las crónicas; tratados de caballería, epístolas de batallas y textos literarios. A través de estas fuentes, los autores presentan los elementos más significativos de la institución y de la cultura caballeresca: su realidad política y social, el universo simbólico y gestual, su ideología e imaginario, sus aspiraciones y las polémicas que se producen en torno a la relación entre caballería y nobleza.

El repertorio de los textos seleccionados y los comentarios fueron ordenados en base a dos criterios: desde el punto de vista cronológico se explica el contenido, la relevancia de cada una de las obras y se considera el contexto de producción y difusión del discurso sobre la caballería; mientras que, en la segunda parte, los textos se presentan siguiendo un orden temático. La forma en que está organizada la obra sugiere el abordaje y el análisis de la caballería medieval castellana desde tres perspectivas centrales: 1) los fundamentos teóricos, las funciones y naturaleza de la caballería; 2) el universo mental y cultural caballeresco, sus prácticas más destacadas: ceremonias, rituales, fiestas y torneos, así como ejemplos ilustrativos de caballeros; 3) el discurso acerca de la caballería.

Para estudiar esta temática, se considera en primer lugar, el marco jurídico-legal con el que se inaugura la teoría sobre la caballería bajomedieval castellana. *Las Partidas*, el *Fuero Real* y el *Espéculo* constituyen, por lo tanto, los textos más importantes para la definición de este cuerpo de "defensores armados" realizada en el período inicial desde un ámbito monárquico —correspondiente al reinado de Alfonso X— y esencialmente laico. En estos adquiere relevancia el discurso ideológico fundado en la trifuncionalidad; se concibe a la caballería como una institución ritualizada y con fuerte carácter nobiliario. Las obras de Juan Manuel: *Libro del caballero y del escudero* (1326) y el *Libro de los Estados* (1328) presentan el orden caballesco no sólo con una función política sino también religiosa.

Los textos correspondientes a la política caballeresca de Alfonso XI –la creación de la Orden de la Banda (1332-1334) y el *Ordenamiento de Alcalá* (1348)– definen el ámbito de legalidad y funcionalidad de los caballeros mesnaderos, aluden a la idea de orden militar y regulan el comportamiento moral, la responsabilidad legal y las obligaciones hacia el rey y su corte. Otras obras realizan también compilaciones y comentarios sobre las leyes referidas a la caballería como el *Doctrinal de caballeros* de Alonso de Cartagena y la *Compilación de las leyes del reino* (1484) de Pérez de Montalvo.

El tratado del jurista italiano Bartolo de Sassoferrato, *De insigniis et armis* –traducido por autor anónimo en 1450– presenta uno de los temas claves en torno a los cuales giró gran parte de la discusión sobre la caballería en el siglo XV. Esta discusión partía de la "nueva definición de nobleza" fundada en la "virtud individual" y en el "servicio a la monarquía" frente a la justificación de predominio sustentado por la nobleza de linaje. El debate constituye el reflejo más acabado de las transformaciones de la sociedad castellana basada en la promoción de la caballería no noble, proceso en el que los monarcas de la dinastía Trastámara jugaron un papel central a través de la práctica frecuente del ennoblecimiento; por otro lado,

se desarrolla en un contexto en el que la caballería villana daba muestras de su potencialidad en la función pública, en el papel destacado que desempeñaba en la frontera y en el marco de gobierno en las ciudades.

Por consiguiente, el problema que plantean los distintos autores en los textos se centró en saber en qué consistía la "verdadera nobleza": ¿en la sangre o en los méritos y obras del caballero, donde se manifiestan las virtudes? Participaron –directa o indirectamente– de esta polémica de gran trascendencia y repercusión no sólo en Castilla, la alta nobleza o nobleza de linaje, refractaria a la pérdida de privilegios adquiridos y frente a éstos se ubicó Diego de Valera, autor de *Espejo de verdadera nobleza* (1441) y principal exponente en la defensa de las ideas de Sassoferrato.

En ese contexto, los discursos políticos, los textos literarios e históricos exponían ideas referidas al origen, a las vías de creación de la nobleza; ponían el acento en la definición de jerarquías y rangos aristocráticos, en el interés por establecer límites de la "grandeza" y diferencias en "dignidad" en la caballería. Estos temas se reflejan, por ejemplo, en la traducción del tratado de Leonardo Bruni, *De militia,* donde se subraya su relación con la poderosa caballería romana y también en el establecimiento de barreras funcionales entre grupos de caballeros nobles y no nobles tratadas por Rodrigo Sánchez de Arévalo en *Espejo de la vida humana* donde se plantea, a través de una serie de alegatos, las posibilidades de desempeñar oficios burgueses o relacionados con las mercancías y la actividad gremial.

El valor y la defensa del linaje se plasmó en la construcción de genealogías, en el interés por el mito y el pasado visigótico, en la búsqueda de vínculos con las más antiguas familias nobiliarias castellanas. Tales temas están presentes en diversas obras como *Nobiliario Vero* de Ferrán Mexía y en *Cadira del honor,* escrito por Juan Rodríguez del Padrón.

De la misma manera, los diversos autores se interesaron por definir no sólo el significado social de la caballería sino sus funciones militares y políticas. Por ejemplo, subrayan el valor por el respeto de la justicia, el consejo y el regimiento, la protección de los débiles, la defensa del bien común y la libertad de los hombres, la conservación de las provincias y los reinos. La importancia de la "ciencia militar" aparece también en Alonso de San Cristóbal, *De la caballería*, en el *Vergel de príncipes* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, en *De militia* escrito por Leonardo Bruni y en el *Tratado de armas* de Diego de Valera. Por consiguiente, los textos reflejan que la definición y la regulación de la "razón de ser de la caballería" pasó a estar, en gran parte, en manos de los distintos grupos de nobles que buscaban, a través de los escritos, sus propias vías de legitimación y de justificación de su posición social y política.

Los textos seleccionados permiten analizar los principales elementos rituales, ceremoniales y simbólicos que configuran el oficio de la caballería castellana a través de la presentación de ejemplos ilustrativos sobre la investidura de armas, los torneos, las justas, desafíos, los alardes y la relevancia de los distintos signos de identificación del poder de los linajes. Por ejemplo, los torneos sirven como aprendizaje para las grandes empresas guerreras y para evitar la ociosidad. Ciertas prácticas

caballerescas fueron adoptadas como modelo para la educación del príncipe; este objetivo se plantea, por ejemplo, en el tratado dedicado a Enrique IV, *Vergel de los príncipes* de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1456).

Diversos ejemplos muestran las prácticas caballerescas tendientes a mantener el honor ante los agravios y forman parte de los distintos procedimientos para resolver conflictos y querellas como los rieptos, los desafíos y los duelos judiciales. Este tema aparece tratado en la obra *Tratado de armas* de Diego de Valera sobre el sistema de rieptos en Francia, Inglaterra y Castilla que dedica a Alfonso V de Portugal. Por ejemplo, los carteles son la materialización escrita de los desafíos o del riepto mediante una carta que el desafiante envía al desafiado a causa de los agravios, por quebrantamiento del pleito homenaje y los juramentos. Sirven de ejemplo ilustrativo *Las cartas de batalla entre el conde don Fadrique, hijo de Pedro Enríquez Conde de Trastámara, sobrino y ahijado de Enrique II y Juan Alvárez Osorno* (1313-1314) que se presentan en el marco de conflictos internobiliarios y de los problemas políticos producidos durante la minoría de Juan II. Estas epístolas de batalla, reunidas en el libro reseñado, contribuyen igualmente al conocimiento sobre la caballería.

También las disposiciones legales regulan este tipo de prácticas en época de los Reyes Católicos: por ejemplo, las *Leyes de Cortes de 1480* prohibieron el ritual de carteles al considerarse inútil, moralmente cruel y políticamente contraproducente. De la misma manera, el prólogo de la compilación legal que realiza Alonso de Cartagena en el *Doctrinal de los caballeros* tiene el mérito de presentar los duelos y desafíos como algo problemático, pues el autor expone los aspectos negativos: las luchas privadas y públicas crean enemistades, generan destrucción del reino, el uso de la fuerza destruye la honra, causa daños y la difamación de la caballería.

El aspecto aristocrático no sólo es una cuestión de nacimiento sino que está conectado con la función que se le asigna a la caballería y con una escala de virtudes. Por lo tanto, los textos contemplan una serie de consideraciones acerca de este tema, definiendo una amplia gama de virtudes teológicas, cardinales, morales, políticas e intelectuales.

Desde el siglo XV se evidencia gran interés por la cultura. Fernán Pérez de Guzmán, autor de *Generaciones y semblanzas*, elabora cuidadosos retratos caballerescos. En este caso, las virtudes se relacionan con los ideales de la nobleza culta, con hombres de armas y de letras considerando que estos elementos son fundamentales para la correcta dirección del Estado. Gómez Manrique, que escribe *Prohemio a la compilación de sus obras,* realiza tambien una defensa apasionada del "caballero estudioso", pues saber leer, conocer las leyes y los fueros son fundamentales y es connatural al oficio de la caballería destinada a gobernar. Los valores que aparecen con más frecuencia son el entendimiento, las buenas costumbres, la sabiduría y la lealtad. La obra de Egidio Romano, *De militaris perfectione triumphi*, fue utilizada también como una apología de la caballería noble y letrada.

La educación proporciona conocimientos teóricos para ponerlos en práctica, para ejercitarlos con corrección en la actividad política; por lo tanto, el ca-

ballero necesita de competencias y saberes específicos. Por eso, cobran relevancia los nobles varones de la Antigüedad que aparecen no sólo como prototipos sino también como defensores y gobernantes. Los textos redactados durante el desarrollo del Humanismo establecen relaciones entre la caballería, la ciencia, el saber y el estudio. Este punto de vista se contempla en la obra de Alonso de Cartagena, *Doctrinal de los caballeros.*

Los textos históricos sirven para inmortalizar la fama; además, constituyen fuentes de pedagogía y medios de difusión de la cultura caballeresca a través de relatos que son dignos de memoria. Algunos se valieron de obras de la Antigüedad como la historia de la guerra de Troya para darle un tratamiento medieval y aplicar al mundo caballeresco los modelos clásicos, sus ideales y sus prácticas. De esta manera, el sistema de importación de modelos latinos contribuían a crear, mejorar o ratificar ciertas ideas y ofrecían ejemplos de interés para los caballeros castellanos.

A través de los diferentes retratos de caballeros y personajes importantes –reales y de ficción– los autores proponían paradigmas de caballeros.

En conclusión, este trabajo está dirigido fundamentalmente a profesores y estudiantes universitarios. El mérito de la obra reside en la presentación de una interesante edición de textos –algunos inéditos, otros de difícil acceso por tratarse de ediciones antiguas– y en la selección de los mismos, pues contribuyen a un mejor conocimiento del mundo de la caballería bajomedieval castellana; además, el *index* de conceptos importantes resulta útil para estudiar esta temática.

La obra ofrece un panorama amplio para el análisis de la caballería desde el punto de vista doctrinal, teórico y polémico. Por otro lado, a través de los textos se puede advertir el ideal caballeresco, se puede reconocer qué tipo de tradiciones culturales confluyeron en Castilla y cómo escritos clásicos latinos y humanistas italianos influyeron en la construcción de un ideario sobre la caballería. Esos mismos escritos exponen cuáles fueron los puntos capitales de la discusión, las concepciones sobre caballería y nobleza, sus distintos significados y matices en contextos muy variados. De esta forma, se presenta a la caballería en toda su magnitud moral, en su dimensión social y en el sistema de relaciones públicas, política y militar.

Andrea Navarro

HIDALGO, María José; PÉREZ, Dionisio y GERVÁS, Manuel (eds.) **"Romanización" y "Reconquista" en la Península Ibérica: nuevas perspectivas**, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998 (354 pp.).

Este libro es resultado del congreso *"La formación del feudalismo en la Península Ibérica". Un balance historiográfico*, celebrado entre el 24 y el 26 de octubre de 1996, con el objetivo de debatir la metodología y las conclusiones que los profesores Abilio Barbero y Marcelo Vigil desarrollaron en *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona, Crítica, 1978).

Dentro de este contexto, la obra recién señalada –así como la labor en general de ambos autores– es considerada un hito en la historiografía españo-

la, dado que cuestiona, de manera radical, la interpretación de la génesis y posterior desarrollo del feudalismo hispánico. Los conceptos claves sobre los que gira el modelo interpretativo elaborado por A. Barbero y M. Vigil son los de *romanización*, *Reconquista* y *feudalización* de la sociedad peninsular.

Destacados especialistas españoles participan de esta revisión/homenaje con ponencias variadas –que suman un total de veinticinco más una presentación y una introducción–, agrupadas en cuatro partes: "Historiografía de la historia social", "La historia social en las enseñanzas medias", "La Antigüedad en la Península Ibérica" y "Sociedades feudales en la Península Ibérica".

En la "Introducción", Ángel Barrios García realiza un doble balance. Por un lado, reseña el impacto que tuvo la obra de A. Barbero y M. Vigil y la permanencia de muchas de sus conclusiones en la actualidad. Por otro, resalta los aspectos esenciales de cada ponencia, rescatando particularmente aquellas que demuestran mayor "fidelidad" con el modelo elaborado a fines de los años setenta. Análogamente, resalta tres ejes centrales en los artículos/ponencias: 1) estudio crítico de los diversos temas relacionados con los complejos procesos de *romanización* y *feudalización*, con las particulares modalidades y cronologías de los mismos; 2) recepción de *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* en la enseñanza no universitaria, en especial, los problemas planteados en el significado y empleo del término feudalismo; 3) aplicación del modelo y revisión de las conclusiones a partir de estudios pormenorizados, que abarcan desde las sociedades gentilicias de la Antigüedad a la constitución de la sociedad andalusí.

Sostiene que, a pesar de algunas diferencias –muchas de ellas de fondo–, pueden extraerse algunas conclusiones generales: la vigencia de los planteamientos teórico-metodológicos de los autores recordados; la validez global de sus interpretaciones sobre la aparición del feudalismo medieval en la Península Ibérica; la conveniencia de una mayor difusión y mejor conocimiento de las ideas historiográficas de A. Barbero y M. Vigil referidas a la *romanización*, *Reconquista* y *feudalización* hispánicas.

En la parte I, "Historiografía de la historia social" participan Domingo Plácido, Javier Faci y Josep Fontana. Los dos primeros historiadores, reconocidos especialistas en historia antigua, subrayan los aportes de la obra de A. Barbero y M. Vigil al conocimiento del mundo antiguo peninsular. D. Plácido ("La nueva visión de la historia antigua de la Península Ibérica en la obra de Abilo Barbero y Marcelo Vigil") destaca, entre otros aportes, la elaboración del concepto de *patrocinio* como resultado de la convergencia entre los sistemas clientelares propios del mundo germánico y del mundo indígena. Esto se concreta dentro del desarrollo del régimen antiguo, que sirve de base a la constitución del vocabulario esclavista, para desembocar en la definición del feudalismo así como las diversas formas de *hospitium*, que tienden a transformarse en formas de dependencia. En otras palabras, proponían en los setenta una nueva manera de entender el feudalismo visigodo a la vez que insistían en la importancia de la organización gentilicia que, en ciertas regiones de la península, había resistido a la romanización.

J. Faci, luego de un análisis puntual de la obra ("La obra de Barbero y Vigil y la historia medieval española"), con-

cluye su presentación señalando los puntos de vista que actualmente se han alejado de los planteamientos e interpretaciones globales originarios. Para él, estos puntos serían los nuevos cuestionamientos al feudalismo islámico, los problemas de ocupación del territorio y de organización social del espacio y las cuestiones suscitadas en torno al esclavismo o feudalismo visigodo. El flanco débil de estos cuestionamientos radica, para el autor tratado, en que "se han atacado piezas aisladas de la interpretación, sin que nadie haya intentado todavía hacer frente a todo el edificio y demostrar abiertamente su falsedad o su falta de operatividad".

J. Fontana, en cambio, ofrece una discusión teórica vinculada con el feudalismo, los significados del vocablo en los siglos XIX y XX y su aplicación en la actualidad ("El feudalismo después del feudalismo"). Destaca la vigencia en interpretaciones actuales de la formulación francesa y burguesa heredera de la Revolución, que relaciona feudalismo con Antiguo Régimen.

La parte II aborda "La historia social en las enseñanzas medias" y retoma, fundamentalmente, la cuestión planteada por J. Fontana referida a los usos y aplicaciones del feudalismo. Este enfoque es el que propone Julio Valdeón Baruque ("El feudalismo y la enseñanza de la historia"), haciendo especial hincapié en la situación generada tras la Segunda Guerra Mundial. Le interesa señalar la relación existente entre desarrollo intelectual y lecturas escolares, subrayando el aporte del grupo valenciano "Germanías", en los setenta, en lo que respecta a la aplicación escolar de conceptos tales como "sociedad feudal". Como conclusión, presenta someramente algunos ejemplos de cómo, en textos y materiales didácticos de diversa índole, existen contradicciones evidentes en la aplicación y conceptualización de términos: "feudalismo", "feudalidad", "régimen señorial", etc.

Estas temáticas son profundizadas por las ponencias del Grupo salmantino "Cronos" ("Aportaciones historiográficas y renovación de la enseñanza de la historia en los años setenta"), de Jesús Carreño Tenorio ("La enseñanza de la historia entre los adolescentes. Metodología y recursos") y de José Luis Pastor y Amelia Vadillo ("Romanización y Reconquista: su tratamiento en la enseñanza media").

La parte III, "La Antigüedad en la Península Ibérica", incorpora aportes de Arturo Ruiz, Francisco Javier Lomas, Julio Mangas, Cristóbal González Román, Alberto Prieto Arciniega, Manuel Salinas de Frías, María José Hidalgo de la Vega, Manuel Rodríguez Gervás, Javier Arce, José Fernández Ubiña y Gonzalo Bravo. Se destacan los artículos de F. Lomas ("Vigencia de un modelo historiográfico. De las sociedades gentilicias en el Norte peninsular a las primeras formaciones feudales") y G. Bravo ("Limitaciones del modelo histórico de la 'Transición': ¿Un problema historiográfico") dado que analizan la obra de A. Barbero y M. Vigil desde su formulación modélica y no tanto desde sus aspectos puntuales y concretos.

Estos aspectos históricos particulares sí son abordados por A. Ruiz ("Las aristocracias ibéricas"), J. Mangas ("Pervivencias sociales de astures y cántabros en los modelos administrativos romanos: tiempos y modos"), C. González Román ("Ciudad y privilegio en la Bética"), M. Salinas de Frías ("La guerra de los cántabros y astures, la etnografía de España y la propaganda de

Augusto"), M. Hidalgo de la Vega y M. Rodríguez Gervás ("*Fides* y clientela en la *Domus* Teodosiana") y J. Arce ("Un 'limes' innecesario").

Subrayo el artículo de los compiladores del homenaje, artículo en el cual retoman la propuesta de D. Plácido sobre el significado de *patrocinium*. Establecen con claridad las implicaciones que tiene este concepto y sus concreciones concretas en un momento y un contexto determinados. A través de este análisis, precisan los rasgos salientes de la sociedad peninsular de los siglos III al V, basados en diversas relaciones clientelares, familiares y de dominación.

En una línea de investigación a la que nos tienen acostumbrados, A. Prieto Arciniega ("La aportación de Marcelo Vigil al concepto de Romanización en la Península Ibérica") y J. Fernández Ubiña ("Clasicismo y fin del Mundo Antiguo en la historiografía española moderna y contemporánea") ofrecen lecturas historiográficas sobre la obra en particular y la época histórica en general. La lectura de A. Prieto Arciniega resulta interesante ya que, tras definir la romanización, explica la aplicación de este concepto en obras españolas y francesas, destacando la influencia de M. Vigil en muchas formulaciones aunque no siempre se encuentren las citas correspondientes a pie de página.

La parte IV, "Sociedades feudales en la Península Ibérica", aborda la cuestión del feudalismo en tres ámbitos y momentos diferentes: la época visigoda, la alta Edad Media y el Islam. Las ponencias relativas a los visigodos retoman las propuestas de A. Barbero y M. Vigil relativas a la dependencia personal en la España goda. Legislación y testamentos constituyen la base documental de estos análisis que, globalmente, continúan a los maestros y cuestionan una de las visiones alternativas, como es la propuesta, en los ochenta, realizada por Pierre Bonnassie.

Dionisio Pérez Sánchez ("Legislación y dependencia en la España visigoda") analiza el código Teodosiano como instrumento jurídico que tiende a borrar diferencias de *status* entre libre y esclavos, generalizando la situación de dependencia de los campesinos. Esta generalización implica que las mismas normas rigen para siervos, campesinos, colonos e incluso mano de obra servil. Esta unificación del *status* se refuerza por la adscripción a la tierra, adscripción que queda explícitamente establecida en el código de Justiniano. En este contexto, patrocinio y dominio se vuelven conceptos claves, tal como otros autores lo habían demostrado anteriormente.

María Isabel Loring García y Pablo Fuentes Hinojo ("Esclavitud y servidumbre en el tránsito del mundo antiguo al medieval") sostienen que una de las principales dificultades que se enfrentan al momento de estudiar las formas de dependencia en la Hispania visigoda es que viejos vocablos esclavistas se siguen aplicando a nuevas realidades sociales. Es el caso de los vocablos *servus* y *famulus*. Según los autores, a partir del siglo V, estos términos "se empleaban de manera habitual para expresar una relación de dependencia, que nada tenía que ver con la esclavitud en el sentido técnico-jurídico de la palabra".

Finalmente, Pablo Díaz, en "El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del S. VI", permite reconstruir la gran propiedad

tardoantigua y reconocer una amplia variedad de categorías de dependientes: colonos, esclavos, libertos.

Los textos referidos a la Alta Edad Media están a cargo de Carlos Estepa Diez, José María Mínguez, Amancio Isla Frez y José Ángel García de Cortázar. El artículo de este último autor, "Sociedad y organización social del espacio castellano en los siglos VII al XII. Una revisión historiográfica", propone un balance centrado en la organización social del espacio, pese a que esta temática apenas se encuentre esbozada en la obra de A. Barbero y M. Vigil. Luego de ofrecer un panorama de la historiografía española preocupado por el pasado medieval, sintetiza su exposición en cuatro conclusiones generales, que abordan las cuestiones teóricas, las metodológicas, las referidas a técnicas de investigación y las propiamente interpretativas. Interesa destacar aquí lo que el propio autor señala como principales aportes en el nivel de las interpretaciones: a) la incorporación del espacio en el conocimiento histórico y su proyección histórica; b) el estudio profundo de unidades organizadoras y articuladoras del espacio, tales como valle, aldea, caserío, villa, comunidad de aldea, etc..

C. Estepa Díez ("Comunidades de aldea y formación del feudalismo. Revisión de la cuestión y perspectivas") ofrece un análisis pormenorizado de las comunidades de aldea de la franja norte peninsular, basadas en la cohesión gentilicia, articuladas en linajes y sostenidas por la propiedad colectiva de la tierra y sus transformaciones posteriores, que hicieron posible la constitución del feudalismo. La cuestión central que plantea este autor gira en torno a la definición de comunidades de aldea y su existencia histórica concreta, ya sea en los siglos altomedievales o bien a partir de los siglos XI y XII.

J. Mínguez retoma críticamente la cuestión del feudalismo visigodo ("Sociedad esclavista y sociedad gentilicia en la formación del feudalismo asturleonés"), asumiendo que la obra *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* presenta, más de veinte años después de su publicación, ciertos esquematismos que deben ser corregidos. Uno de estos esquematismos es la clave en la propuesta de los maestros: la unicidad de la vía de formación del feudalismo hispánico, es decir, entender el feudalismo peninsular como resultado de una transición directa desde las estructuras gentilicias. El aporte sustancial de J. Mínguez radica en considerar diferentes vías en la génesis del feudalismo, donde la estructura gentilicia y escasamente romanizada del norte peninsular es reconocida como una de las tantas vías, en especial las que se relacionaron con el desarrollo de la esclavitud y las diversas formas de dependencia campesina.

Por su parte, A. Isla Frez, en "Los dos Vitizas. Pasado y presente en las crónicas asturianas", estudia críticamente los textos asturianos del siglo IX con el objeto de reconstruir las diferentes visiones existentes sobre Ervigio, Egica, Vitiza , Rodrigo, Pelayo y Alfonso I. Le interesa esta reconstrucción no por un simple afán biográfico –legítimo, por otra parte– sino, fundamentalmente, porque intenta reconstruir los proyectos socio-políticos que hay detrás de los personajes, por un lado, y de las crónicas, por otro.

El apartado Islam cuenta con la participación de Eduardo Manzano Moreno, "El problema de la invasión

musulmana y la formación del feudalismo: un debate distorsionado". En este trabajo, el autor centra su preocupación en un problema concreto: saber si es posible insertar la conquista árabe dentro de los procesos de formación del feudalismo, tal y como en su día propusieron A. Barbero y M. Vigil o, por el contrario, si los trabajos realizados en las dos últimas décadas nos obligan a abandonar esta idea. En primer lugar, trata de plantear la cuestión del feudalismo andalusí en los términos de los autores señalados, para quienes al-Andalus fue feudal en tanto y en cuanto la propia conquista árabe debe enmarcarse en una guerra civil, ligada al proceso de feudalización del reino visigodo. Esta tesis fue severamente cuestionada por Pierre Guichard, para quien la conquista árabe y bereber habría impuesto, sobre las sociedades conquistadas, sus estructuras sociales, de fuerte carácter tribal. Los estudios vinculados con la sociedad andalusí de los siglos VIII al XI retoman, casi exclusivamente, los aportes de P. Guichard, en tanto ignoran los supuestos de A. Barbero y M. Vigil. En segundo lugar, a la cuestión del feudalismo u orientalismo se suma (o bien superpone) otro dilema: ¿el 711 marca una ruptura o supone una continuidad?

Ambos debates se encuentran hoy planteados en nuevos términos, términos que han sido desarrollados principalmente por M. Acién Almansa. Según este autor, la formación social islámica es tributaria y termina por imponerse en la época califal, es decir, casi dos siglos después de producida la conquista.

En líneas generales, pareciera que, en el ámbito andalusí, se han impuesto las tesis fiscalistas por sobre aquéllas que estudian el desarrollo de la dependencia personal. Asimismo, los últimos trabajos han demostrado la necesidad de regionalizar las investigaciones y, por ende, de limitar el ámbito de aplicación de determinadas conclusiones.

Con este artículo concluye un texto rico en planteamientos, sugerencias y contradicciones, que pone énfasis en la originalidad de la obra de A. Barbero y M. Vigil, originalidad que radica tanto en sus tesis puntuales, ajenos a la historiografía española de la época, como en su visión de conjunto, realmente modélica.

Las ponencias aquí presentadas encuentran matices, ampliaciones y refutaciones en otro libro homenaje a A. Barbero, que puede leerse conjuntamente con el aquí comentado: *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media*, editado por María Isabel Loring García (Madrid, del Orto, 1997).

Gerardo Rodríguez

JEHEL, Georges y RACINET, Philippe, **La ville médiévale. De l'Occident chrétien à l'Orient musulman (Ve-XVe siècle)**, París, Armand Colin, 1996 (495 pp.).

Esta obra se propone estudiar el fenómeno urbano como algo esencial a la Edad Media. Por lo tanto, importa a sus autores analizar las funciones de la ciudad en los ámbitos político, social y cultural de una civilización largamente dominada, en los planos económico y demográfico, por el mundo rural.

Hoy, el estudio de las ciudades y de sus relaciones múltiples y complejas con el ambiente campesino ha generado una vasta bibliografía, que reconoce como

verdaderos pioneros a Max Weber y Henri Pirenne.

La pregunta que motiva éste y otros estudios es, simplemente, ¿qué es una ciudad? Y como toda consigna sencilla, la respuesta exige una pluralidad de enfoques y miradas. ¿Qué es lo esencial?, ¿El entramado urbano?, ¿Las edificaciones que la distinguen, ya sean puertas, murallas, iglesias o cementerios?, ¿El tipo de habitantes que posee?, ¿Las actividades que realiza?, ¿Todo ello a la vez? Robert López ha afirmado que la ciudad es un "estado del espíritu". Y Georges Jehel y Philippe Racinet consideran acertada esta definición ya que, para ellos, la ciudad medieval es "un espacio hecho a escala del hombre", "una síntesis entre las realidades materiales y las exigencias espirituales y morales que forman una civilización".

El mundo euro-mediterráneo siempre subrayó la importancia de la ciudad, no así de un único modelo urbano, ya que se reconocen en dicha tradición elementos propios y distintivos del cristianismo occidental, del Oriente bizantino y del mundo musulmán.

En esta obra –que nos recuerda por su enfoque el atrayente estudio de Yves Barel– se plantea la posibilidad de realizar un análisis del "sistema urbano", que señale rupturas, continuidades y simetrías a lo largo de un amplio marco temporal y espacial. Esto permitirá observar la dinámica del fenómeno urbano en todas sus dimensiones.

La primera parte está dedicada a la *"Génesis de la ciudad medieval"*. Su novedad radica en considerar que los siglos IV a VIII presentan una vida urbana interesante de estudiar, no solamente en Italia sino también en los dominios del Imperio carolingio.

En el siglo X, con la imposición del "encastillamiento" –para utilizar terminología propia de Pierre Toubert– asistimos a la formación de nuevos burgos, que constituyen los núcleos a partir de los cuales girará el renacimiento de los siglos posteriores.

La segunda parte, *"La territorialidad urbana"*, se encuentra dedicada al análisis del mundo urbano y sus vinculaciones con el *hinterland* rural circundante. La ciudad es el *tissu* urbano más la extensión territorial rural que lo rodea. Un ejemplo claro de lo dicho lo constituye el urbanismo colonial. En este contexto, surgen los enfoques que demuestran el dinamismo de estas relaciones ciudad-campo, dinamismo que no puede entenderse –siempre y necesariamente– como una relación asimétrica centro-periferia (como han supuesto muchos historiadores del fenómeno urbano).

En *"Las ambigüedades de la sociología urbana"*, tercera parte en que se subdivide la obra, abordan diferentes estructuras sociales urbanas, sus fundamentos teóricos y su materialización simbólica en espacios y construcciones, tanto públicos como privados. En lo relativo a la sociedad, desarrollan primero los planteamientos jurídicos que subyacen a estatutos y disposiciones urbanas. A partir de este análisis proponen posibles "tipologías sociales", tipologías a partir de las cuales profundizan ámbitos de sociabilidad y espacios de solidaridad. Resulta interesante el planteo que realizan con relación a los espacios de solidaridad, espacios que se encuentran vinculados con los ámbitos familiares y parroquiales. Esta solidaridad también se expresa en acciones caritativas y en la labor de cofradías y hospitales.

La ciudad, entendida como factor de

promoción social y de integración, se constituye en un vigoroso polo económico, que atrae población y desarrolla diversas actividades económicas. Estas cuestiones se encuentran en la cuarta parte, denominada "*La polaridad económica*".

Desde la perspectiva demográfica, la inmigración es esencial para comprender el desarrollo urbano y la movilidad social pero, a su vez, esta concentración poblacional explica las razones de hambrunas y epidemias, fenómenos recurrentes aunque no exclusivos de la ciudad. Al respecto, resulta interesante confrontar estas opiniones con las vertidas por diversos autores en *Les inmigrants et la ville. Insertion, intégration, discrimination (XIIe-XXe siècles)*, obra colectiva editada por Denis Menjot y Jean-Luc Pinol (París, L'Harmattan, 1996).

En el texto que consideramos, las actividades económicas del mundo urbano no se presentan como subsidiarias de las propias del mundo rural. Por el contrario, la ciudad se constituye en centro de gestión de recursos y en punto de enlace con el ámbito marítimo y los otros ámbitos urbanos, a través del desarrollo de mercados y ferias pero también gracias al auge de las actividades artesanales y manufactureras, que permiten a los autores hablar de "desarrollo industrial", refiriéndose con tal expresión a la concentración de actividades manufactureras en diferentes ciudades, en particular durante el siglo XV.

Antes de concluir este apartado, dedican un capítulo a la ciudad colonial. Estas ciudades coloniales manifiestan las mismas tensiones sociales que las metrópolis y permiten comprender en toda su complejidad el mercado internacional, "mundializado", tanto en la esfera del cristianismo como, particularmente, del Islam. Estas apreciaciones pueden observarse en un contexto más amplio, como es el ofrecido en *Coloniser au Moyen Âge*, obra editada por Michel Balard y Alain Ducellier (París, 1993).

La quinta parte lleva por título "*La polaridad política*". Consideran que las ciudades constituyen espacios de tensiones, dado que en ellas es posible analizar tanto "tensiones estructurales" (revuelta, guerras privadas, herejías, luchas ciudad/campo) como "tensiones coyunturales" (vagabundeo, marginalidad, criminalidad). Según los autores, la ciudad es un lugar donde la violencia se halla siempre presente.

Es atrayente el planteo que realizan con relación a la ciudad y la política, dado que recurren al prisma del poder. Por ello, no sólo señalan las instituciones propias y específicas de este campo y los lugares donde el poder se materializa (catedrales, palacios, plazas públicas, etc.) sino que prestan atención a la simbología y a la sociología del poder. Una vez más, se entrecruzan miradas polisémicas, que permiten releer tanto las tipologías sociales como los proyectos edilicios ensayados en las ciudades y las actividades económicas controladas por tal o cual sector. Las ciudades se nos presentan como un coro de voces muy amplio, que posibilita la movilidad social, el enriquecimiento económico y el acceso a cargos políticos 'públicos'.

La sexta y última parte, "*La ciudad, prisma cultural*", insiste en este aspecto "cosmopolita" del mundo urbano, sin dejar de señalar, por ello, los diferentes ámbitos culturales en permanente tensión y conflicto. El mundo de los clérigos es analizado con detenimiento, dado que pone en evidencia estas miradas

divergentes en un mismo ámbito: los canónigos, los clérigos y los monjes; las parroquias y las sedes episcopales; las devociones tradicionales, las peregrinaciones y los nuevos cultos populares.

Este cosmopolitismo se manifiesta tanto en la multiplicidad de lenguas que se hablan en las ciudades –en la baja Edad Media, de existir la Torre de Babel sería un espacio urbano– como en los estudios que se llevan a cabo o bien en los diferentes ámbitos en que se expresa el mecenazgo. Las fiestas urbanas son analizadas con algún detenimiento en este contexto. Distinguen fiestas religiosas de fiestas políticas (ejemplo, entradas reales) y fiestas populares. Finalmente, esta sexta parte concluye con un capítulo dedicado a la ciudad como objeto cultural y sus manifestaciones: literarias (la ciudad como lugar mítico), histórico-cronísticas, teológicas e iconográficas.

La ciudad se ofrece siempre de forma controversial. "Diana de todas las agresiones y de todos los anhelos... foco de revueltas o de disidencias generadoras de desórdenes y de depredaciones y, al mismo tiempo, abrigo de todas las marginalidades, la ciudad suscita tanto admiración como reprobación".

Esta obra constituye, sin duda, una puesta a punto bibliográfica y temática amplia y abarcativa, que ofrece una mirada de conjunto tanto del Occidente cristiano –Occidente que incluye desde la Península Ibérica hasta las fronteras del Imperio Bizantino– como del Oriente musulmán. Esta mirada extensa se acompaña de una gran variedad de planos y esquemas, así como de un aparato bibliográfico referencial, abarcador, actualizado más no exhaustivo.

Gerardo Rodríguez

JENSEN, Robin Margaret, **Understanding Early Christian Art**, Londres y Nueva York, Routledge, 2000 (221 pp.).

En el contexto de los estudios referidos a la tardía Antigüedad, el análisis e interpretación de las primeras manifestaciones del arte cristiano ofrece un campo de investigación que supera con amplitud los aspectos meramente plásticos de la cuestión. Precedidos por la obra de Andreas Alfoldi, Kurt Weitzmann o André Grabar, el tema encuentra, en el libro de Jensen, una interesante síntesis para una época, que si bien pareciera haber agotado la disponibilidad de nuevos hallazgos arqueológicos demuestra, una vez más, que encierra temas de gran riqueza interpretativa.

El reconocimiento al apoyo prestado por el Prof. Thomas Mathews, sitúa la obra en la línea de análisis del arte cristiano propuesta por aquél en su libro *The Clash of Gods. A reinterpretation of Early Christian Art,* Princeton University Press, 1993, que constituye uno de los aportes más novedosos y críticos de los últimos tiempos sobre el tema. Los múltiples aspectos que ofrece el estudio de las imágenes puestas en relación con el contexto histórico cultural en el que se producen, el impacto de las circunstancias políticas en la creación de un repertorio que convive abiertamente con corrientes iconoclastas más o menos evidentes, constituyen el eje de los diversos capítulos de la obra.

Si bien la autora manifiesta que su propósito es poner estos temas al alcance de un público no especializado –el que podría sentirse atraído por la presencia de las numerosas imágenes incluídas en

el texto–, el resultado final es completamente diverso. La variedad y calidad de los temas abordados, la abundancia de notas críticas y la amplitud de la bibliografía, permiten superar ese objetivo.

El capítulo destinado a estudiar los "Retratos de Cristo", contiene una síntesis de las diferentes interpretaciones que, en los últimos tiempos, se han dado a la existencia de una iconografía rica en motivos cambiantes. En ese sentido, la lectura de esas páginas permite advertir las diversas posibilidades de análisis que existen en torno a un conjunto de monumentos cuyo estudio constituye una temática clásica en el período.

El hecho de reconocer que el repertorio del arte de los siglos III a VI contiene una pluralidad de vías de abordaje –derivadas de las distintas funciones, estilos, elementos formales, referentes textuales y situaciones históricas específicas a las que responde– plantea la complejidad de su problemática. Estas condiciones particulares se unen a los problemas de interpretación y justificación de la imagen, surgida en un medio histórico-cultural en el que las tradiciones helenístico-romanas y la fuerte iconoclasia veterotestamentaria debieron articularse y generar, en beneficio de la primera, un lenguaje iconográfico y un estilo que se adaptaran a la realidad del medio.

Con este marco teórico, la autora aborda el estudio del arte de la época de acuerdo con su contenido significativo y proporciona valiosos elementos de análisis organizando el relato a partir de las imágenes no narrativas como las del Buen Pastor, los orantes o motivos ornamentales tales como pájaros, peces o follajes, cuya nueva significación deriva, sustanciamente, del hecho de estar incorporados a conjuntos iconográficos situados en edificios cristianos. A continuación, se exploran los temas narrativos, cuya elaboración, si bien responde a los referentes escriturarios, plantean la cuestión de la selección intencionada de los textos, tendiente a producir un mensaje cuya eficacia depende de la interacción palabra-imagen. Las referencias visuales son numerosas y permiten seguir un texto que cobra rigurosidad en el manejo bibliográfico y complejidad en el abordaje de temas que, en muchas ocasiones, encierran profundas controversias interpretativas. Tal sería el caso de la relación existente entre la exégesis bíblica, los sermones y homilías y la obra de los primeros Padres de la Iglesia.

Un libro como el presente puede ser considerado una excelente introducción para un tema que permite articular interdisciplinariamente la historia, la literatura y el arte de la tardía Antigüedad, época que, en los últimos decenios, ha producido una considerable cantidad de investigaciones originales.

Ofelia Manzi

MENJOT, Denis y SANCHEZ MARTINEZ, Manuel (coords.), **La fiscalité des villes au Moyen Age (Occident méditerranéen). 2: Les systèmes fiscaux**, Toulouse, Privat, 1999 (540 pp.).

Esta obra presenta los resultados de los trabajos realizados por dos equipos de investigación asociados en un programa de colaboración franco-español, cuyo objetivo central era el análisis de la fiscalidad de las ciudades del Medi-

terráneo occidental en la baja Edad Media.

Estos equipos, coordinados por D. Menjot (Universidad de Lyon) y M. Sánchez Martínez (CSIC, Barcelona) habían presentado, hace algunos años, una primera serie de estudios, *La fiscalité des villes au Moyen Age (France méridionale, Catalogne et Castille). 1: Études des sources* (Toulouse, Privat, 1996), que se ven matizados y enriquecidos a lo largo de veintitrés extensos artículos (incluídos Presentación, Conclusión y Anexo bibliográfico).

Estos artículos, discutidos en encuentros llevados a cabo en Estrasburgo (1996) y Sevilla (1997), analizan las formas y las técnicas de percepción de diferentes sistemas fiscales –Cataluña, Valencia, Provenza, Génova, Narbona, Albi entre otras–; los impuestos aplicados al capital y a la renta –es decir, los impuestos directos– y los impuestos relativos al consumo –impuestos extraordinarios e indirectos–.

La diversidad de los sistemas fiscales –diversidad más aparente que real– pone en evidencia que la determinación de los procesos de imposición depende de las estrategias de los dirigentes de los núcleos urbanos, que son el resultado, a su vez, de complejas realidades económicas, sociales y políticas.

Los sistemas fiscales se desarrollan desde la segunda mitad del siglo XII en las comunidades italianas y, a lo largo del siglo siguiente, en otras ciudades del Occidente europeo. La consolidación de las *villes* así como de las *élites* urbanas y de la monarquía deben indicarse como verdaderos promotores del mayor control impositivo y en todo lo relativo a las mejoras en las técnicas de imposición y de recaudación.

A partir del siglo XII, los gobernantes recurren al impuesto sobre el capital y la renta. Los impuestos indirectos, en cambio, comenzarán a aplicarse y generalizarse en el siglo XIV. En todos los casos, existen registros muy variados que permiten seguir la evolución de una determinada imposición. La dificultad radica en la posibilidad de realizar estudios comparativos, dado que las fuentes son abundantes pero diversas y es prácticamente imposible establecer estimaciones genéricas a partir de ellas.

Por esa razón, aún son necesarios estudios e investigaciones de casos particulares que permitan establecer un mapa preciso de los sistemas fiscales mediterráneos bajomedievales. De allí la importancia que tiene el "Anexo bibliográfico" –elaborado por A. Weil, J. Morelló. A. Collantes de Terán y D. Menjot–, que se constituye en un catálogo exhaustivo de obras que abordan la problemática de la fiscalidad, ordenadas de la siguiente manera: Corona de Aragón, Corona de Castilla y Francia meridional.

Las participaciones de los autores se encuentran agrupadas en tres apartados, que abordan las diferentes formas de imposición, los impuestos sobre el capital y la renta y, finalmente, los impuestos indirectos.

En el primer capítulo de los mencionados, *"Les formes de prélèvement"*, se abordan cuestiones globales relativas a los sistemas fiscales de las ciudades valencianas, catalanas (M. Sánchez Martínez) y provenzales (M. Hébert), del reino de Mallorca (P. Cateura Bennasser), de Narbonna (G. Larguier), de Albi y su zona de influencia (J. Biget) y de Bordelais (M. Bochana). Estos estudios tienen la particularidad de centrarse en los siglos XIV y XV, a excepción de

los de G. Larguier y P. Cateura Bennasser que plantea la cuestión desde mediados del siglo XIII.

El segundo capítulo, *"L'impôt sur le capital et le revenu"*, plantea la aplicación, generalización y formas de recaudación de los impuestos directos en un marco geográfico y temporal amplio, dado que se estudia la fiscalidad directa en Castilla (D. Menjot, A. Romero Martínez y M. Fuente), Valencia (A. Furío), Cataluña (M. Turull Rubinat y J. Morelló Baget), las comunas italianas (P. Boucheron) y el sur de Francia (A. Rigaudière, J. Neyer), desde el siglo XIII.

El tercer capítulo, *"Les impôts sur la dépense"*, aborda aspectos vinculados con la fiscalidad indirecta en espacios urbanos catalanes (P. Ortí Gost, Ch. Guilleré, P. Verdés Pijuan), en Sevilla (A. Collantes de Terán Sánchez) y Écija (P. Rufo Ysern).

En los dos últimos capítulos es posible observar la metodología aplicada por los diversos autores y el exhaustivo análisis documental que realizan, basado en registros diversos (*compoix*, manifest, padrón de patrimonio, padrón de tasación, *cadastes*). Este exhaustivo análisis documental muestra, a su vez, lo difícil que resulta llevar a cabo estudios comparativos. Sin estar citadas explícitamente, las precauciones indicadas hace unos cuantos años por P. Vilar, en sus cuestionamientos a la obra de E. Hamilton, se pueden leer entrelíneas.

Estas colaboraciones muestran que, más allá de la aparente diversidad de los sistemas fiscales, de la innegable complejidad que plantean y de las diversas variables en juego, es posible realizar estudios de conjunto, que permitan ir estableciendo tipologías y cronologías posibles. Asimismo, todos los trabajos subrayan la innegable relación existente entre sistemas impositivos y realidad económica, social y política. Esta realidad es la que determina las estrategias de imposición vigentes en un lugar y en un momento dados.

Los autores ponen de manifiesto, a su vez, las vinculaciones estrechas existentes entre impuestos y necesidades urbanas, necesidades que se expresan abiertamente en las contribuciones extraordinarias exigidas en Sevilla y Écija.

Esta obra colectiva es rica no sólo por sus conclusiones, sino especialmente "por la cantidad de pistas de investigación que plantea". Estas "pistas" se refieren a: las relaciones existentes entre fiscalidad urbana y monarquías, los mecanismos de legitimación impositiva, el impacto económico de los diferentes impuestos, el vocabulario fiscal, los puntos comunes y divergentes de los sistemas fiscales municipales, reales y eclesiásticos y los mecanismos de crédito vinculados con el pago de impuestos y sus relaciones con las finanzas municipales.

En síntesis, los dos volúmenes dirigidos por D. Menjot y M. Sánchez Martínez tienen la virtud de señalar caminos, indicar líneas de investigación a la vez que lagunas o problemas historiográficos. No pretenden agotar, ni mucho menos, la problemática abordada. Pretenden, sí, "completar y precisar ciertas cuestiones y delimitar la problemática".

Gerardo Rodríguez

VIÑAYO GONZALEZ, Antonio, **Fernando I, el Magno (1035-1065)**, Burgos, La Olmeda, 1999 (313 pp.).

Este volumen de la colección *Coronas de España* (dirigida por Fray Valentín de la Cruz) se centra en el análisis del proceso de conformación del poder de Fernando I, a partir de los datos transmitidos por los documentos y las crónicas. Dicho análisis se realiza teniendo en cuenta tres momentos de esa conformación: el contexto previo, el desarrollo del reinado de este soberano y el desenlace de su construcción tras su muerte.

En este sentido, y para comenzar, Viñayo González lleva a cabo un estudio preliminar en el que traza las principales coordenadas de la España cristiana, concretamente de los reinos de León y Navarra y el condado de Castilla, en los primeros años del siglo XI. De tal manera, pone de manifiesto los rasgos que definen las estrategias geopolíticas y de poder llevadas a cabo por los reyes de aquella época: vg. alianzas matrimoniales, guerras y enfrentamientos tanto entre los reinos hispanocristianos como con la España musulmana, etc.

Tras este marco temporal –que encuadrará la labor de Fernando I–, el autor da inicio al segundo momento, en el que se aborda el reinado específico de este monarca. En este caso, el análisis se estructura en dos períodos –segunda y tercera partes del libro–, fundamentados en la orientación de la política de conformación de su poder: el de pacificación y consolidación del reino (1037-1053) y el de expansión fuera de las fronteras (1053-1065).

De tal manera, en el primer capítulo, Viñayo se centra en el análisis de la situación política a partir de la cual Fernando incorpora sus posesiones territoriales y, en especial, la unión entre los reinos de Castilla y León. A partir de los datos obtenidos de las fuentes, el autor presenta las diversas dificultades que el rey debió zanjar a su llegada a la corte de León: en particular, una nobleza a la que debió depurar a partir de confiscaciones y donaciones y la sustitución de algunos obispos y abades (quienes tenían "gran autoridad, no sólo espiritual, sino también política").

Como complemento del análisis precedente, en el segundo capítulo, el autor se centra en el estudio semántico del título imperial de los reyes leoneses y sus alcances, poniendo de relieve, en este sentido, la diferencia existente entre "la idea imperial del Medioevo europeo" y la de la Península Ibérica. Así, tenemos que la primera "encarnaba la supranacionalidad y universalidad que se debía extender hasta los límites de los Estados cristianos", en tanto que la segunda suponía la aspiración de "expulsar a los árabes invasores del territorio peninsular y restaurar el reino visigodo". Para terminar esta segunda parte, Viñayo realiza el análisis social de la familia real, comenzando por doña Sancha (esposa de Fernando) y continuando con cada uno de los hijos del matrimonio. En este sentido, estructura dicho estudio en función de la educación, la participación en la confirmación de diplomas reales, la herencia y el destino de cada uno de esos vástagos luego de la muerte de sus padres.

Concluidos estos dieciséis años de pacificación interior y consolidación del reino, el autor analiza –en la tercera parte de su obra– la faz externa de ese proceso de construcción del poder llevado a cabo por Fernando I. Dicho pro-

ceso se caracteriza por el afianzamiento y la expansión territorial del reino, conjuntamente con una serie de aspectos religiosos y culturales. Así, se estudia, en primer lugar, la guerra fratricida entablada entre Fernando y su hermano mayor García, guerra que, por lo demás, termina con la muerte de este último y la posterior proclamación, realizada por Fernando, de su sobrino Sancho Garcés, como rey de los navarros. Esto le permite al monarca afianzar su hegemonía dentro de la España cristiana del siglo XI.

En segundo lugar, encontramos como punto clave de este proceso, la realización de una "gran obra legisladora y reformista [llevada a cabo] en el concilio de Coyanza", cuya finalidad original era la de corregir y ordenar los cánones y costumbres de la Iglesia pero también incluyó una auténtica ordenación foral destinada a repoblar lugares yermos.

Igualmente importante, dentro del plan político del monarca, es lo referente a las empresas realizadas por éste para expandir las fronteras de su reino, tema que ocupa los últimos capítulos de la tercera parte de esta obra. En efecto, la Reconquista tuvo un lugar importante en el proyecto político de Fernando I, quien no solo buscó ampliar las fronteras por medio del conflicto bélico sino que también lo hizo incorporando bajo su égida a los distintos reyes y señores musulmanes.

Por otra parte, en otro capítulo, Viñayo incorpora al análisis de este reinado el tema de la introducción de nuevas concepciones artísticas –el románico– y el cuidado de las iglesias por parte de Fernando y Sancha. Igualmente, reviste particular importancia el estudio que lleva a cabo el autor acerca de uno de los sucesos que tuvo mayor trascendencia en aquellos tiempos: la traslación y la llegada de los restos de san Isidoro de Sevilla a León. En efecto, la recuperación de los restos del santo, de manos musulmanas, significó un acto de gran magnitud dado el despliegue de fuerzas, tanto reales como imaginarias, que desencadenó.

Para terminar esta tercera parte, el autor hace referencia a los últimos actos del rey y los sucesos que siguieron a su muerte. En tal sentido –y contradiciendo las previsiones de Fernando–, su deceso desencadenó fuerzas que el mismo monarca quiso contener: las guerras fratricidas, que terminaron por disgregar el reino y desunir a la familia real, pilares ambos del poder de este soberano.

Por último, la cuarta parte del libro apunta a agrupar los datos transmitidos por las fuentes "en una síntesis que, a modo de conclusiones generales, nos dé la clave para enjuiciar a un rey y a un reinado tan complejo, en un siglo de cambios políticos y sociales tan profundos". Dicha síntesis se estructura en cinco capítulos, cada uno de los cuales aborda un aspecto de la monarquía de Fernando I. De este modo, Viñayo analiza al rey y su reinado –teniendo en cuenta variables como la *auctoritas regia*, tal como la entendieron Fernando y su pueblo–, el encuadre social de la época, el tema de la religión y la Iglesia –poniendo de relieve la importancia que tuvo el culto y peregrinación a Santiago de Compostela–, el problema de la organización y reparto de la tierra y los rasgos económicos del período –estudiados a partir de la hacienda pública y sus fuentes de ingresos–.

En síntesis, nos hallamos ante una obra interesante gracias a la detallada

descripción y profusión de datos que brinda al lector, sin por ello caer en repeticiones y ramificaciones innecesarias. Quizás se echa de menos que el autor no haya profundizado el análisis de ciertos aspectos y, sobre todo, que no incluya puntos de vista personales sobre determinados temas –o, al *menos*, las polémicas historiográficas *existentes* al respecto–. *No obstante*, el libro constituye una prolija *síntesis acerca* del reinado de Fernando I.

Laura *Quiroga*

RESUMENES DE LOS ARTICULOS

Héctor FRANCISCO, *Patrones exegéticos en la hagiografía tardoantigua. Convergencia de modelos proféticos en la* Historia religiosa *y el* Comentarium in Danielem *de Teodoreto de Cirros*

La *Historia religiosa*, compuesta por Teodoreto de Cirros (393-451), describe las prácticas adivinatorias de los santos de Siris y Mesopotamia y refleja la tensión existente entre un cristianismo helenizado y otro semítico y ascéticamente orientado. En esta obra, el Antiguo Testamento cumple una función esencial ya que aporta modelos estéticos que prefiguran la acción del hombre santo como paradigma de la relación entre lo humano y lo divino. Asimismo, dicha relación puede observarse en el comentario al Libro de Daniel realizado por el mismo autor, donde se establece un paralelo entre el santo y el profeta.

El trabajo intenta analizar los mecanismos descriptivos del autor, poniendo especial énfasis en el valor prescriptivo de dichos mecanismos. Así, con la aplicación de paradigmas exegéticos a su narrativa histórica, el obispo de Cirros recopila elementos de distintos orígenes en el contexto de la progresiva alianza entre un sector de la Iglesia y el Estado tardorromano.

Nilda GUGLIELMI, *Vida cívica y clasicidad en la Florencia del siglo XV*

En este artículo, se trata de ver cómo se encuentran unidas la vida cívica y la cultura clásica en la Florencia del siglo XV, momento de transformación de la existencia comunal, tiempo de crisis en que se imponía una necesaria reflexión sobre la vida cívico-política de la ciudad. El trabajo toma como base el *De vita civile* de Matteo Palmieri y, a la vez, hace referencia a otras obras análogas de autores contemporáneos.

Ariel GUIANCE, *De Prudencio al siglo XIII: el tema de la profecía en la literatura hagiográfica castellana*

El trabajo analiza de qué manera se presenta la profecía y los mensajes proféticos en las narraciones hagiográficas castellanas de los siglos V a XIII. En tal sentido, estudia qué carácter se adjudicó a la virtud profética en tiempos visigodos y cómo se interpretó la misma en siglos posteriores. Asimismo, distingue entre los presagios que tenían como objetivo anunciar una muerte próxima (ya sea del santo biografiado como de otros personajes) y aquéllas que anticipaban sucesos políticos o sociales. Con todo ello, se traza una evolución temática del género y se advierte sobre la ambigüedad conceptual que rodeó el mismo.

Silvia MAGNAVACCA, Cicero contemplator *hacia finales del siglo XV*

El artículo comienza recordando el panorama histórico, desde el punto de vista cultural, del siglo XV en Florencia, en cuanto epicentro del movimiento humanístico y la importancia que, en ese contexto, cobra la discusión sobre la preeminencia de la vida contemplativa sobre la activa o a la inversa. Después, se acentúa la distinción entre la circunstancias políticas de la primera y segunda mitad de dicha centuria. Seguidamente, se propone una explicación de los intereses que llevaron a los humanistas a centrar su atención en la figura de Cicerón. Por último, y sobre la base de la mencionada diversidad de circunstancias en una y otra época, se muestra cómo se instauró la figura ciceroniana en cuanto arquetipo de intelectual de vida activa o de vida contemplativa, ejemplificando con los casos de Salutati y del Galateo y Landino, respectivamente.

Ofelia MANZI, *La Edad Media en el imaginario de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires*

Los habitantes de la ciudad de Buenos Aires y zonas aledañas tuvieron una primera experiencia de lo medieval a través de las construcciones de edificios cultuales vinculados con la inmigración de ingleses y alemanes de religión protestante. El "revival" neo-gótico permitió introducir una experiencia inédita hasta el momento (mediados del siglo XIX) por la cual uno de los estilos característicos de la Edad Media se hizo presente en un espacio completamente ajeno a su origen. De este modo, sin tener una conciencia estricta del hecho, en el imaginario colectivo de la ciudad se

integraron perfiles y objetos, cuyo aspecto formal difería de los estilos barroco y neoclásico ya difundidos.

Pablo UBIERNA, *Reflexiones sobre el adopcionismo, la cristiandad oriental y la escatología imperial carolingia*

El presente trabajo intenta señalar algunos aspectos de la controversia que, a fines del siglo VIII, opuso a la Iglesia andalusí y los teólogos carolingios. Dicha controversia –desarrollada en torno al adopcianismo, una cristología con claros antecedentes patrísticos, latinos y orientales- se dio en un momento en el cual se intentaba realzar la figura de Carlomagno como defensor de la ortodoxia y superador de una gran crisis escatológica.

Nelly EGGER de IÖLSTER, *Exilio y proscripción en las sagas islandesas*

El trabajo intenta establecer la diferencia entre ciertos términos que emplean las sagas para designar a los sentenciados, generalmente asesinos. Debido a los numerosos ejemplos que registra, en el trabajo se utilizó la *Saga de Grette Aasmundsson*, que narra acontecimientos acaecidos alrededor del año mil -aunque es probable que su versión escrita sea del siglo XIII-. La saga se refiere a los sentenciados a quedar al margen de la protección de las leyes con los términos *utlaeg* (fuera de la ley), *fredlaus* (carente de paz) o *skoggangsmann* (el que va al bosque). Dichos términos actúan como sinónimos y se aplican a sentenciados que, si permanecen en Islandia, están sujetos a los peligros de una proscripción. Si, en cambio, abandonan el país, su situación equivale a un exilio temporal ya que, a menudo, se les permite retornar a la isla al cabo de tres años. Se analizan, además, otros términos empleados en la solución de conflictos, tales como *forlik* (reconciliación por mediación amistosa entre las partes) y *grid* (garantía de paz en un espacio y tiempo determinados).

Hilário FRANCO, *La circularidad del cuadrado. Una hipótesis interpretativa del claustro de Silos*

El trabajo estudia el programa iconográfico desarrollado en el claustro del monasterio de Silos analizando, en particular, las distintas representaciones que figuran en los capiteles de dicho claustro. Así, establece la correspondencia que existe entre ese programa y la liturgia local, de rai-

grambre visigoda. Además, señala la "clave númerica" –articulada en torno al número ocho– que encuadra esa construcción y los diversos mensajes que se intentaron transmitir a partir de esos capiteles: la salvación, el pecado, el demonio, etc. Por último, subraya el empleo de una simbología tanto cristiana como pagana a fin de de difundir el discurso en cuestión.

Francisco GARCIA SERRANO, *Reexaminando la identidad castellana: los orígenes medievales del nacionalismo*

El artículo analiza los distintos modelos historiográficos desarrollados en torno al tema del nacionalismo español y sus posibles orígenes medievales. De tal modo, establece la dificultad para definir ese nacionalismo ibérico en el contexto de una sociedad caracterizada por multiples localismos. Asimismo, señala la superposición existente entre el paradigma español y el castellano y las distintas variables que se utilizaron –de una u otra forma– para expresar ese sentimiento nacionalista: patria, cristiandad, Reconquista, etc.

Alfonso HERNANDEZ RODRIGUEZ, *Odilón de Cluny y su relación con la nobleza burgundia, según el* De vita beati Maiolis abbatis libellus

El objetivo del artículo es señalar la manera en que la reforma de Cluny veía a la nobleza feudal de su entorno geográfico, en tiempos del abaciado de Odilón. Ello se lleva a cabo a través de uno de los textos de este autor, el *De Vita beati Maiolis abbatis libellus*. Se indica, además, el intento cluniacense de convertir a la Orden en guía de los laicos, saliendo de los límites del claustro y se enmarca ese intento dentro de una concepción descente del poder, propia de la alta Edad Media.

Luis ROJAS DONAT, *Alonso de Cartagena, jurista y diplomático del humanismo español*

El trabajo analiza la vida del obispo Alonso de Cartagena, figura clave del pensamiento castellano del siglo XV. Así, se señalan sus orígenes conversos, su formación intelectual y su desempeño como diplomático de los Reyes Católicos. Asimismo, se indican las obras que compuso este personaje, subrayando el complejo marco histórico-político en el que fueron redactadas las mismas.

SUMMARY OF ARTICLES

Héctor FRANCISCO, *Exegetical Standards in Late Antique Hagiography. The Convergence of Prophetical Patterns in Theodoretus of Cirros' Historia religiosa and his Comentarium in Danielem*

Theodoretus of Cirros (393-451) in his *Historia religiosa* offers a description of the divinatory practices by saints in Syria and Mesopotamia which reflects the existing tension between a Hellenized Christianity and another Semitic ascetically oriented one. In his work, the role of the Old Testament is essential since it contains esthetical models which seem to announce the great influence by saints' deeds on the relation between the human and the divine spheres. This correspondence can also be noticed in the commentary on the Book of Daniel where Theodoretus correlates saints with prophets.

The author of the article analyses the descriptive techniques employed by Theodoretus and stresses their prescriptive value. By applying exegetical paradigms to his historical account, the bishop of Cirros collected material of diverse origin within the framework of the developing alliance between a sector of the Church and the late antique State.

Nilda GUGLIELMI, *Public Life and Classicism in Fifteenth Century Florence*

The present article tries to establish how public life and classical culture were connected in fifteenth century Florence when the commune was in a period of change and crisis which made it necessary to examine the public and political life of the city. For this study the author uses the *De*

vita civile by Matteo Palmieri as well as other similar sources by authors from the same period.

Ariel GUIANCE, *From Prudentius to the Thirteenth Century: the Subject of Prophecy in Castilian Hagiographic Literature.*

The author of this article analyses the way in which prophecy and prophetic messages appear in Castilian hagiographic legends between the fifth and thirteenth centuries. He studies the characteristics of the prophetic virtue in Visigothic times and the way it was interpreted in the following centuries. He also distinguishes between presages which announced an impendig death (either of the saint himself as well as that of other persons), and other forebodings announcing coming political or social events. With the sum of these the author was able to trace the evolution of the theme of prophecy and to establish that it was a concept surrounded by great ambiguity.

Silvia MAGNAVACCA, Cicero contemplator *Towards the End of the Fifteenth Century*

The article begins with an historical panorama, from a cultural point of view, of the fifteenth century in Florence while the town was the very center of the Humanist movement. Within that context the discussion of whether a contemplative way of life has preeminence over an active one or viceversa became important. Secondly the difference between the political circumstances of the first and second halves of the century is stressed, followed by the attempt to explain what interests guided the Humanists to center their attention on Cicero. Finally, and due to the different circumstances in both periods of the century, the author points out how the figure of Cicero served both as archetype for intellectuals favouring an active life, as well as for the contemplative ones, on ground of examples provided by Salutati, Galateus and Landinus.

Ofelia MANZI, *The Middle Ages in the* imaginaire *of Buenos Aires Residents*

The first contact by the residents of the city of Buenos Aires and its surrounding area with medieval styles was through cultural buildings

connected with the arrival of English and German protestant immigrants. The resulting neo-gothic revival, from the middle of the nineteenth century and onwards, was a novel experience due to which one of the typically medieval styles made its appearance in surroundings which up to then had no connection whatsoever with it nor with its origins. Thus, and without being conciously aware of it, the collective *imaginaire* came to accept silhouettes and objects which were completely different from the already well known baroque and neo-classical styles.

Pablo UBIERNA, *Thoughts on Adoptionism, Oriental Christendom and the Imperial Carolingian Eschatology*

This article points out certain characteristics of the controversy, towards the end of the eighth century, between the Andalusian church and Carolingian theologians. The focal point of the controversy was adoptionism, a christology with obvious patristic precedents, both Latin and Oriental ones, and it took place when an exaltation of the figure of Charlemagne as defender of orthodoxy and successful mediator in an important eschatological crisis was being strived for.

Nelly EGGER de IÖLSTER, *Exile and Outlawry in Icelandic Sagas*

The purpose of this article is to establish the difference in meaning of certain terms used by the sagas in connection with men, usually murderers, who have been sentenced. The source used in the study is the *Saga of Grette Aasmundsson* due to the large number of examples it contains. Its action is dated around the year one thousand, although it was probably not fixed in writing until sometime during the thirteenth century. To refer to those whose punishment is to have been deprived of the protection of the law, the saga uses the words *utlaeg* (outlaw), *fredlaus* (peaceless) or *skoggangsmann* (he who goes or has gone to the woods). In the saga these terms are interchangeable synonyms applied to the sentenced who, if they remain in Iceland, are subject to the dangers of a proscription. On the other hand if they chose to leave the country, their situation becomes an exile who is usually allowed to return after three years. The article also analyzes other terms applied in solving conflicts, namely *forlik* (reconciliation through friendly mediation) and *grid* (peace granted within a specified area and period).

Hilário FRANCO, *The Circularity of the Square. A Hypothetical Interpretation of the Silos Cloister*

The author of this article studies the iconographic program applied in the cloister of the monastery of Silos, especially the different figures which appear on its capitels. In doing this he shows that there is a connection between them and the locally practiced liturgy which has Visigothic roots. He also points out a "numerical key" –centered on the number eight– which is at the root of the construction, as well as different messages transmitted by the capitels, such as salvation, sin, the devil, etc. He finishes by pointing out that both Christian and pagan symbols were used to convey the intended messages.

Francisco GARCIA SERRANO, *Revisiting Castilian Identity: Medieval Origins of Nationalism*

This article analyses the different interpretations by historians on the subject of Spanish nationalism and the possibility of its medieval origin. The author points out that it is difficult to define this nationalism within the context of a society marked by many different localism. He remarks also on the superposition of Spanish and Castilian paradigms, as well as on different variables used to express –one way or another– the national feelings such as fatherland, Christianiy, Reconquista, etc.

Alfonso HERNANDEZ RODRIGUEZ, *Odilon of Cluny's Relationship with the Burgundian Nobility, on Ground of the* De vita beati Maiolis abbatis libellus

The purpose of this article is to establish how the surrounding feudal nobility was perceived by the Cluniac reform movement while Odilon was abbot. The source for this study is a text written by Odilon, namely his *De vita beati Maiolis abbatis libellus.* The author also points out that the Cluniacs attempted to be an order trying to serve, outside the monastery, as a guide for laymen within the framework of the descending theory of power, typical of the high Middle Ages.

Luis ROJAS DONAT, *Alonso of Cartagena, Jurist and Diplomat of the Spanish Humanism*

This article analyses the life of bishop Alonso of Cartagena, key figure of the Castilian intellectual life in the fifteenth century. His origins as a converse are pointed out, as well as his education and his work as a diplomat for the Catholic Monarchs. The author mentions Alonso de Cartagena's wirtings and underlines the complex historical and political moment in which they were written.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Héctor FRANCISCO, *Modèles exégétiques dans la hagiographie de l'Antiquité tardive. Convergence de modèles prophétiques dans l'*Histoire réligieuse *et le* Comentarium in Danielem *de Théodoret de Cirros*

L'*Histoire réligieuse*, éscrite par Théodoret de Cirros (393-451) décrit les pratiques de divination des saints de Syrie et de Mésopotamie et reflète la tension existente entre un christianisme hellenisé et un autre sémitique et ascétiquemente orienté. Dans cette oeuvre, l'Ancien Testament accomplie une fonction spéciale puisqu'il offre modèles éthiques qui préfigurent l'action de l' homme saint comme paradigme de la relation entre l'humain et le divin. Au même temps, on peut observer une relation analogue dans le commentaire sur le Livre de Daniel, écrit par l´auteur mentionné, où il établit un parallèle entre le saint et le prophète. L'article cherche d'établir les mécanismes descriptifs de l'auteur, en soulignant spécialement la valeur prescriptive de ces mecanismes. En conséquence, avec l'utilisation de paradigmes éxégetiques appliqués à sa narration historique, l'évêque de Cirros réunisse éléments des divers origines dans le contexte d'une alliance progresive entre un secteur de l'Eglise et l'Etat de la Rome tardive.

Nilda GUGLIELMI, *Vie civique et culture classique dans la Florence du XVe siècle*

Dans cet article, on cherche d'établir comment on trouvait unies la vie civique et la culture classique dans la Florence du XVe siècle, moment de transformation de l'existence communale, temps de crise dans lequel s'im-

posait une nécessaire réflexion sur la vie civico-politique de la ville. Le travail prend comme base l'oeuvre de Matteo Palmieri, *De vita civile* et, à la fois, fait allusion à d'autres oeuvres analogues des auteurs contemporains.

Ariel GUIANCE, *De Prudence au XIII siècle: le thème de la prophétie dans la littérature hagiographique castillaine*

L'article analyse comment apparaissent la prophétie et les messages prophétiques dans les narrations hagiographiques castillanes des Ve au XIIe siècles. Pour atteindre le but proposé, l'auteur étudie le caractère qu'on adjugea à la vertu prophétique aux temps visigothiques et comment on interpreta ce même capacité dans les siècles postérieurs. Au même temps, on fait la distinction entre les présages qui avaient comme objectif d'annoncer la mort prochaine (d'un saint dont on écrivait la vie ou d'autres personnages) et celle qui anticipaient événements politiques et sociaux. Avec tout ces données on présente une évolution thématique du genre et souligne l'ambigüité conceptuelle qui entoura le même.

Silvia MAGNAVACCA, Cicero contemplator, *vers la fin du XVe siècle*

L'article commence en rappelant le panorama historique du point de vue culturel du XVe siècle à Florence –épicentre du mouvement humanistique– et l'importance que, dans ce contexte, acquiert la discussion sur la prééminence de la vie contemplative sur l'active ou à l'envers. Après, on souligne la distintion entre les circonstances politiques de la premiêre et de la deuxiême partie du même siêcle. Immédiatément, on propose une explication des intérêts qui poussèrent les humanistes à fixer son attention sur Ciceron. En dernier lieu –et sur les bases de la diversité, déjà mentionnée, des circonstances d' une et d'autre période– on montre comment la figure ciceronienne apparut comme un archetype d'intellectuel de vie active ou contemplative, en prenant comme exemples personnages comme Salutati, Galateo et Landino, respectivement.

Ofelia MANZI, *Le Moyen Age dans l'imaginaire des habitants de Buenos Aires*

Les habitants de Buenos Ayres et des alentours eurent une première expérience de l' époque médiéval, à travers les constructions des édifices

consacrés au culte, en relation avec l'immigration des anglais et des allemands, de religion protestante. Le «revival» neo-gothique permit d'introduire une expérience inédite jusqu'à la moitié du XIXe siècle. Par cette expérience l'un des styles caractéristiques du Moyen Age apparût dans une ambiance étrange à son origine. En telle manière, sans une conscience claire de l'événement, dans l'imaginaire collectif de la ville on assista à l'intégration des profils et d'objets, dont l 'aspect formel était loin des styles baroque et neo-classique déjà répandus.

Pablo UBIERNA, *Réflexions sur l'adoptionisme, la chrétienté orientale et l'eschatologie carolingienne*

Le travail se propose souligner certains aspects de la controverse que –à la fin du VIIIe siècle– opposa l'Eglise de Al-Andalus et les théologiens carolingiens. La controverse mentionnée développée autour de l'adoptionisme (une christologie avec des clairs précédents patristiques, latins et orientaux) apparu au même moment dans lequel on essaya de réhausser la figure de Charlemagne comme champion de l'ortodoxie et comme personnage qui pouvait résoudre la grande crise scathologique.

Nelly EGGER de IÖLSTER, *Exil et proscription dans les sagas islandaises*

Le travail veut établir les différences entre divers mots employés dans les sagas pour désigner les condamnés, en général, des assassins. En raison des nombreux exemples que présente, on a utilisé la *Saga de Grette Aasmundsson*, qui s'occupe des événements de *circa* l'an mil, même s'il est probable que sa version écrite soit du XIIIe siècle. La saga fait allusion aux condamnés qui devaient rester sans protection légale avec les termes *utlaeg* (hors la loi), *fredlaus* (sans paix) ou *skoggansmann* (celui qui se dirige aux bois). On emploie les mots mentionnés comme synonymes et sont appliqués aux condamnés que –si restent en Islande– peuvent souffrir les dangers d'une proscription. Si, par le contraire, abandonnent le pays, leur situation équivaut à un exil temporaire puisque, en général, on accepte leur retour après trois ans. On analyse, d'ailleurs, d'autres termes dans la solution de conflics tels, *forlik* (conciliation par médiation amicale entre les deux parts opposées) et *grid* (garantie de paix dans un lieu et un temps déterminés).

Hilário FRANCO, *La circularité du carré. Una hypothèse d'interpretation du cloître de Silos*

L'article étudie le programme iconographique développé dans le cloître du monastère de Silos en faisant son analyse, en particulier, los différentes répresentations des chapiteaux du cloître mentionné. Ainsi, on établie la correspondance qui existe entre le programme proposé et la liturgie locale, de racine visigothique. En outre, on souligne la «clé numérique» –ordonnée autour du numéro huit– qui encadre cette construction et les divers messages qu'on chercha detransmettre à travers ces chapiteaux: le salut, le péché, le démon, etc. Finalement, on remarque l'emploi d'un symbologie non vraiement chrétienne mais plutôt païenne à fin de diffuser le discours en question.

Franco GARCÍA SERRANO, *En examinant l'identité castillaine: les origines médievales du nationalisme*

L'article analyse les différents modèles historiographiques développés autour du thème du nationalisme espagnol et leurs possibles origines médiévales. Ainsi, on établie la difficulté pour définir ce natinalisme ibérique dans le contexte d'une société caracterisée par multiples localismes. Aussi, on signale la superposition existente entre le paradigme espagnol et le castillan et les différentes variables utilisées –d' une ou d'une autre manière– pour exprimer ce sentiment nationaliste: patrie, chrétienté, Reconquête, etc.

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Odilón de Cluny et sa relation avec la noblesse d'après* De vita beati Maiolis abbatis libellus

Le propos de l'article est souligner comment la réforme de Cluny envisagea la noblesse féodale qui habitait les alentours aux temps de l' abbé Odilón. On accomplie l'analyse du problème à travers l' un des textes de cet auteur, el *De vita beati Maiolis abbatis libellus*. L'auteur présente, aussi, la tentative de Cluny de transformer l'Ordre en guide des laïcs, en abandonant les limites du cloître et on encadre cette tentative dans une conception descendante du pouvoir, particulière du Moyen Age.

Luis ROJAS DONAT, *Alonso de Cartagena, juriste et diplomate del humanisme espagnol*

L'article analyse la vie de l'évêque Alonso de Cartagena, personnage-clé de la pensée castillane du XVe siècle. Ainsi, on signale ses origines (il appartenait à une famille de convers), sa formation intelectuelle et sa labeur comme diplomate au nom des Rois Catholiques. Au même temps, on fait mention des oeuvres écrites par ce personnage, en soulignant le complexe cadre historique et politique dans lequel elles furent rédigées.

NÓMINA DE COLABORADORES

Nelly EGGER de IÖLSTER
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Héctor FRANCISCO
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Hilário FRANCO
Rua Julio Diniz 145 – 04547-090 Sao Paulo – Brasil

Francisco GARCIA SERRANO
Saint Louis University – Avda. del Valle 34 – 28003 Madrid – España

Nilda GUGLIELMI
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Ariel GUIANCE
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Alfonso HERNANDEZ RODRIGUEZ
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Silvia MAGNAVACCA
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Ofelia MANZI
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

Gabriela Alejandra MONTI
11 de abril 102- dpto 1- 8000 Bahía Blanca – Argentina

Andrea NAVARRO
Pasaje Baradini 761 – Barrio Hipólito Yrigoyen – 4000 San Miguel de Tucumán – Argentina

Laura QUIROGA
Sandoval 7958 – Quintas de Argüello – 5147 Córdoba – Argentina

Gerardo RODRIGUEZ
Bolívar 2514 – 4to. piso – 7600 Mar del Plata – Argentina

Mercedes RODRIGUEZ TEMPERLEY
Seminario de Edición y Crítica Textual (SECRIT-CONICET) – Marcelo T. de Alvear 1694 - 1090 Buenos Aires – Argentina

Luis ROJAS DONAT
Universidad de Bío Bío - Departamento de Historia, Geografía y Ciencias Sociales – Av. Castilla s/n - Casilla 447 – Chillán – Chile

Marcos RUBIOLO GALINDEZ
José Roque Funes 2771 – 5009 Córdoba – Argentina

Pablo UBIERNA
Departamento de investigaciones medievales – Instituto multidisciplinario de historia y ciencias humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – 1083 Buenos Aires – Argentina

NORMAS DE COLABORACION

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija en el mes de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en disquette (3'5 pulgadas, procesador de textos Word o compatible) e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios de unas 30 líneas. El texto se escribirá en cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en cuerpo 10, al final del artículo. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios. Las ilustraciones o reproducciones de documentos se enviarán en fotocopia, fotografía o soporte informático.

5. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de signaturas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

– Las signaturas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

– En el caso de libros, se citará como sigue: Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993 –continuando la indicación de páginas–.

– En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*. Ejemplo: Carole STRAW, "Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition", en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A.Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

– En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo: Armando PETRUCCI, "Escrituras marginales y escribientes subalternos", *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

7. Los artículos remitidos deberán ir acompañados de un breve resumen (5 a 10 líneas) en español, inglés o francés.

8. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción
Temas Medievales
Departamento de Investigaciones Medievales
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET
Saavedra 15 – 5to. piso
1083 Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

PUBLICACIONES DEL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)

INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONCIET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
2: "Tiempo y memorias en la Edad Media", 1992, 313 pp.
3: "Formas de representación en la Edad Media", 1883, 399 pp.
4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.
7: "El héroe", 1997, 261 pp.
8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.
9: "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval", 1999, 239 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aire, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCION:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... $ 16
EXTERIOR: ..... U$S 25
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only.
Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiment à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

ÍNDICE

INTERCAMBIOS Y CONTACTOS CULTURALES

– HÉCTOR FRANCISCO: Patrones exegéticos en la hagiografía tardoantigua. Convergencia de modelos proféticos en la *Historia religiosa* y el *Comentarium in Danielem* de Teodoreto de Cirros 7

– NILDA GUGLIELMI: Vida cívica y clasicidad en la Florencia del siglo XV 27

– ARIEL GUIANCE: De Prudencio al siglo XII: el tema de la profecía en la literatura hagiográfica castellana 47

– SILVIA MAGNAVACCA: *Cicero contemplator* hacia finales del siglo XV 69

– OFELIA MANZI: La Edad Media en el imaginario de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires 83

– PABLO UBIERNA: Reflexiones sobre el adopcionismo, la cristiandad oriental y la escatología imperial carolingia 95

VARIA

– NELLY EGGER de IÖLSTER: Exilio y proscripción en las sagas islandesas 119

– HILÁRIO FRANCO: A circularidade do quadrado. Uma hipótese interpretativa do claustro de Silos 135

– FRANCISCO GARCÍA SERRANO: Revisiting Castilian Identity: Medieval Origins of Nationalism 161

– ALONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: Odilón de Cluny y su relación con la nobleza burgundia, según el *De Vita Beati Maioli Abatis Libellus* 177

– LUIS ROJAS DONAS: Alonso de Cartagena, jurista y diplomático del humanismo español 191

NOTAS CRITICAS

- AA.VV.: *Fronteras y fronterizos en la historia* (Gerardo RODRÍGUEZ) 201
- Bizzarri, Hugo B.: *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, siglo XIII)* (María Mercedes RODRÍGUEZ TEMPERLEY) 204
- Castellanos, Santiago: *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La* Vita Aemiliani *y el actual territorio riojano (siglo VI)* (Marcos RUBIOLO GALÍNDEZ) 207
- Cusa, Nicolás de: *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría. Idiota de sapientia* (Gabriela A. MONTI) 209
- Heusch, Carlos (en colaboración con Jesús Rodríguez Velasco): *La caballería castellana en la Baja Edad Media. Textos y contextos* (Andrea NAVARRO) 212
- Hidalgo, María José; Pérez, Dionisio, y Gervás, Manuel (eds.): *"Romanización" y "Reconquista" en la Península Ibérica: nuevas perspectivas* (Gerardo RODRÍGUEZ) 216
- Jehel, Georges y Racinet, Philippe: *La ville médiévale. De l'Occident chrétien à l'Orient musulman (Ve-XVe siècle)* (Gerardo RODRÍGUEZ) 221
- Jensen, Robin Margaret: *Understanding Early Christian Art* (Ofelia MANZI) 224
- Menjot, Denis y Sánchez Martínez, Manuel (coords.): *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen). 2: Les systèmes fiscaux* (Gerardo RODRÍGUEZ) 225
- Viñayo González, Antonio: *Fernando I, el Magno (1035-1065)* (Laura QUIROGA) 228

- Resúmenes de los artículos 231
- Summary of articles 235
- Sommaire des articles 240
- Nómina de colaboradores 245